

**REVUE**  
**DE**  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**  
**TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME**

---

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER.

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENE DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,  
G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,  
H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH,  
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

---

QUARANTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

---

1921



# L'ORIGINE DE BARBE-BLEUE

---

Pour résoudre le problème de l'origine de Barbe-Bleue, il nous manque un recueil de parallèles analogue à celui que nous possédons pour Cendrillon et Peau d'Ane. Nous présentons donc cette étude avec toutes les réserves qu'elle comporte, vu l'insuffisance du matériel dont nous disposons.

## § I. — THÉORIES PÉRIMÉES.

D'après Collin de Plancy suivi par Charles Giraud, le type de Barbe-Bleue serait un personnage historique, le maréchal Gilles de Rais, brûlé en 1440. pour avoir égorgé environ cent cinquante enfants sur lesquels il avait exercé sa lubricité<sup>1</sup>.

Il est certain que la légende bretonne s'est emparée de Gilles de Rais et que ce malheureux<sup>2</sup> est connu dans tout le pays sous le nom de Barbe-Bleue<sup>3</sup>. Dans le pays nantais tous les châteaux sans propriétaires connus sont ceux de Gilles de Rais<sup>4</sup>. Les paysans de Champtocé et de Champtoceaux (Maine-et-Loire) disent que les châteaux en ruine ont appartenu à Barbe-Bleue<sup>5</sup>. Les récits populaires n'ont pas oublié ses crimes, ils en ont même enrichi la liste. A Tiffauges on montre non-seulement la chambre où il égorgeait ses petites victimes mais dans un ancien château celle où il pendait ses femmes<sup>6</sup>. Pendant

1) *Les Contes de fées* de Ch. Perrault, 2<sup>e</sup> éd. précédée d'une lettre critique de Ch. Giraud, Lyon, Perrin, 1885, p. XXXVII.

2) Sur la culpabilité de Gilles de Rais contestée par M. Salomon Reinach voir *Cultes Mythe et Religions*. Paris, 1912, IV, 267-299.

3) P. Sébillot, *Le Folklore de France*, III, 354.

4) P. Sébillot, *Légendes locales de la Haute Bretagne*, II, 178.

5) M. Michel dans *Rev. des Trad. pop.* (1887), II, 432.

6) Abbé Bossard, *Gilles de Retz*, 1886, in-8, p. 418 et 414.



longtemps on prétendit posséder dans l'ancienne église de Saint-Nicolas une pierre tombale sous laquelle, disait-on, elles étaient enterrées, et qui portait sculptés, sept ronds égaux. Sept beaux arbres funéraires voisins d'une chapelle du château ruiné de Verrières commémoreraient aussi leur souvenir<sup>1</sup>.

Michelet assure que pour l'honneur de la famille de Rais on a remplacé son nom par celui du partisan anglais Blue Beard<sup>2</sup>. En réalité le comte de Barbe-bleue est bien plus ancien que Gilles de Rais, et ce n'est pas une raison parce que la tradition populaire a parfois confondu les deux personnages pour en conclure que notre récit est d'origine historique. Non-seulement il existe de nombreuses versions européennes qu'il semble bien difficile de rattacher à la version bretonne mais il faut reconnaître que le triste maréchal fut au demeurant un époux correct. Il n'eut qu'une seule femme Catherine de Touars qu'il respecta comme un chevalier du temps de Dunois respectait sa dame<sup>3</sup>. La légende qui mêle l'histoire de Gilles de Rais à celle de Barbe-Bleue paraît s'être formée en Anjou et très probablement vers la fin du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Mais fut-elle plus ancienne elle n'en serait pas plus recevable.

On a tenté aussi et sans plus de raison d'identifier Barbe-Bleue avec un roi breton du vi<sup>e</sup> siècle, nommé Cunmar ou Comorre qui aurait épousé sainte Tryphime fille d'un duc de Vannes<sup>5</sup>. Des peintures à fresque que l'on a retrouvées dans une chapelle du Morbihan reproduisent, dit-on, cette histoire dans tous les détails. Toutefois comme elles ne remontent pas au-delà du xviii<sup>e</sup> siècle et sont même postérieures de six ans au récit de Perrault, ce sont elles qui pourraient s'être inspirées du

1) Abbé Bossard, *loc. cit.*, p. 416.

2) *Histoire de France*, V, 218.

3) Ch. Deulin, *Les contes de ma mère l'Oye*, 1879, p. 178.

4) Petit-Dutaillis, *Charles VII*, 1902, p. 183. Ed. Richer, *Description des bords de l'Erdre*. Nantes, 1820, in-4, p. 17-18.

5) Le sombre donjon de Castel-Finans à Pontivy aurait été le lieu du drame. F. Cadic, *Contes et légendes de Bretagne*. Paris, 1914, I, 8.

conte<sup>1</sup>. Au reste la légende du roi Comorre est ancienne. On en retrouve l'embryon dans les *Grandes Croniques* d'Alain Bouchard dès 1531<sup>2</sup>.

Comorre ayant déjà fait périr plusieurs femmes, Guéroch, comte de Vannes, lui refusa sa fille Tryphime ; il finit pourtant par la lui accorder « moyennant la promesse qu'à sa requête. M. Saint Gildas lui fait de la lui restituer saine et franche, quand il la lui requerroit ».

La nouvelle reine s'étant rendue dans la chapelle où sont les tombeaux des femmes de Comorre, leurs fantômes lui apparaissent et l'avisent que ce prince à l'habitude de tuer ses femmes dès qu'elles sont enceintes. Comme elle est dans cet état, elle s'effraie ; les fantômes lui donnent divers objets pour l'aider dans sa fuite, elle part. Comorre la poursuit jusqu'à un petit bocage où il la découvre et lui coupe la tête.

Le comte Guéroch, « grandement douloureux » va trouver le benoît saint Gildas et le supplie de tenir sa promesse. Gildas se rend auprès du cadavre, lui recolle la tête, et à force de larmes et de prières obtient de Dieu qu'il ressuscite la reine.

Ce récit que nous retrouvons un siècle et demi plus tard, mais affaibli et diminué, dans la vie de Saint-Gildas par le pieux Albert-le-Grand<sup>3</sup>, et qui remonte au moins au début du xvi<sup>e</sup> siècle, n'est évidemment qu'une adaptation historique d'une tradition populaire bien loin d'en être la source. C'est un tissu de thèmes légendaires. Comorre tue ses femmes parce que, comme OEdipe, le fils qui doit lui naître doit le tuer, et tout le merveilleux qui emplit son histoire en atteste l'origine fabuleuse.

Les partisans de la théorie solaire font au contraire de Barbe-Bleue un personnage mythique, et l'identifient au

1) Ch. Lemire. *La Barbe-bleue de la légende et de l'histoire*. Paris, 1886, p. 2.

2) Alain Bouchard, *Les Grandes Croniques*. Nantes, 1531, p. 58.

3) Albert le Grand, *Vie des Saints de la Bretagne Armorique*, 1680, I, 16 ; cf. E. Souvestre, *Le foyer breton*, 1853, I, 15-62.



soleil qui poursuit l'aurore de son sabre tranchant, sans toutefois réussir à lui couper la tête<sup>1</sup>.

Les 'preuves? Il y a des personnages célestes qui passent pour avoir la barbe bleue, tel Indra dieu de l'orage et de la pluie dans l'Inde ancienne, tel Bès l'Hercule égyptien. — On peut objecter, il est vrai, qu'Indra n'est pas un personnage solaire. Pourquoi, nous dit-on n'aurait-on pas attribué une barbe bleue à un personnage solaire et qui nous prouve que ce ne fut pas le cas pour Adatya Aryaman que l'on serait, par suite, en droit de comparer à Barbe-Bleue. Comme on le voit la démonstration est vraiment débile.

Les chambres interdites ne sont pas rares dans la fable, nous dit-on; mais on omet de nous indiquer dans quelle fable elles ont une signification solaire, Eschyle parle, il est vrai, des chambres où la foudre est scellée, mais cela n'a rien à voir ni avec le soleil ni avec l'aurore. Il se lève souvent dans un jour serein.

L'aurore pénètre partout et veut tout voir, c'est une curieuse; la clef d'or est un attribut de Péroun, le dieu de l'orage chez les anciens slaves; mais on se garde bien, et pour cause, de nous citer un cas où elle sert à ouvrir la chambre du jour. Tout cela est vraiment sans force probante. Il ne suffit pas que l'on puisse dire de chaque incident ou de chaque trait du conte qu'il pourrait bien dériver de quelque mythe, il faudrait établir que ces éléments formaient des séries qui rappellent l'ordonnance même des incidents dans notre conte. Il faudrait surtout les rattacher à des éléments rituels dont la suite se présenterait dans le même ordre.

Même si l'on veut demeurer sur le pur terrain mythique, n'était-il pas préférable de rapprocher Barbe-Bleue de Saturne

1) H. Husson, *La chaîne traditionnelle*, pp. 34-41 et A. Lefèvre, *Les Contes de Perrault*, LXVI-LXIX. F. Dillaye dans son édition des *Contes de Perrault*. Paris, 1880 pp. 218-219 explique notre conte par la lutte du jour et de la nuit. En réalité son interprétation ne diffère pas sensiblement de celle de H. Husson et s'appuie sur les mêmes arguments.

ou de Chronos dont les cruautés rappellent celles de notre héros? On voit précisément des clefs dans la main de Janus le dieu latin de l'année et dans celle du Kronos mithriaque<sup>1</sup>. Saturne et Chronos sont armés eux aussi d'un instrument tranchant. Ce sont les faucheurs des années et des générations. Ne pouvait-on concevoir Barbe-Bleue-Saturne en lutte avec la jeune année qu'il essaierait de détruire après l'avoir épousée? La chambre interdite ne pourrait-elle pas être cette période de temps où le nouvel an hésite dans son cours alors que le soleil paraît avoir délaissé la terre et abandonné le monde dans une sorte d'obscurité douloureuse? N'est-ce pas dans cette chambre que reposent les cadavres des années détruites? Cette théorie saturnienne vaut tout au moins l'exégèse solariste. Bien mieux si l'on pouvait rattacher cette mythologie à quelque liturgie ancienne ou moderne, on ne devrait pas hésiter à y voir l'origine de Barbe-Bleue.

Comme il n'en est rien, il faut donc chercher dans une autre direction.

## § II. — LE THÈME DE LA CHAMBRE INTERDITE ET L'INITIATION.

Le thème de la chambre interdite semble devoir attirer tout d'abord l'attention. Il est en effet assez fréquent dans les contes et nous le rencontrons dans quatre séries de récits assez différents; mais qui ne sont pas sans parenté entre eux.

Le type de la première série est l'histoire du troisième Calender dans les Mille et Une Nuits<sup>2</sup>. On peut d'ailleurs adjoindre

1) J. Fontaine, V<sup>e</sup> Janus dans Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiq.*, III, 1, 610 et F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, p. 91.

2) *Histoire du troisième Calender* dans *Les Mille et une nuits* trad. Galland édit. Garnier I, 175-181. Le n<sup>o</sup> 5 du *Roman des sept Vizirs* résumé par Loiseleur-Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes*, Paris, 1838, p. 136-137. — *Histoire de Saktiveya* (ou Saktideva) dans *Katha-sarit-sagara* (Océan des fleuves de contes) composé au XII<sup>e</sup> siècle par Somadeva de Cachemire III, 233 et trad. all. de Brockhaus II, 166. — *Aventures de Kandarpaketon* dans *Hitopodesa* trad. Lancereaux, éd. Janet p. 117-133. Dans ce dernier récit il ne



aux diverses variantes qu'on en connaît l'histoire de la princesse russe; Maria Morewna<sup>1</sup>.

Dans les Mille et Une Nuits, le troisième calender raconte qu'il est accueilli en un magnifique palais par quarante jeunes femmes, qui, après l'avoir toutes traité en époux, lui remettent les clefs de toutes les portes en lui défendant d'ouvrir un cabinet qui a une porte d'or. Pendant leur absence qui durera quarante jours, il pourra visiter toutes les chambres pleines de trésors et de merveilles, sauf la centième.

Le prince ouvre toutes ces portes, admire leurs richesses qui rassemblent tout ce que l'univers produit d'admirable mais la veille du retour des quarante dames, il ouvre la porte d'or, la centième et y trouve un cheval noir qu'il monte. Le cheval déploie de larges ailes, s'envole, emportant l'indiscret, puis s'abat sur la terrasse d'un château où il se débarrasse de son cavalier et l'abandonne après lui avoir crevé l'œil droit de sa queue.

Dans tous les autres récits de cette première série le héros épouse une reine qui, forcée de s'absenter lui interdit d'entrer en quelque lieu ou de toucher un certain portrait. Bien entendu invariablement, prince ou moine, le héros succombe à la tentation et se voit reporté brusquement au point d'où il était parti ici par un cheval ou par un aigle, ailleurs par un coup de pied magistral, où vous pensez.

L'histoire de Maria Morewna est un peu différente. La noble reine s'absente elle aussi et laisse la garde de ses trésors et de son palais au prince Ivan son époux; mais en lui recommandant avec insistance de ne pas ouvrir un certain cabinet. Le prince cède à la curiosité et y trouve enchaîné Koscheï l'Immortel. Touché des supplications du prisonnier, il lui donne à boire à plusieurs reprises. Celui-ci retrouve alors ses forces, brise ses chaînes, s'échappe et va rejoindre au loin

s'agit pas de chambre interdite mais il est défendu à l'époux de toucher certain portrait. On trouvera diverses autres variantes dans M. Godefroy-Demombynes, *Les Cent et Une Nuits*, Paris, s. d., in-8°, pp. 33-59.

1) Maria Morewna dans Ralston, *Contes populaires de la Russie*, pp. 87-103.



Maria Morewna qu'il saisit et emporte en son château. Le prince Ivan part à la recherche de son épouse, mais ce n'est qu'après une série de durs travaux et grâce surtout à la conquête d'un cheval extra rapide que le trop curieux époux peut enfin reconquérir définitivement la noble reine.

Les exégètes de Barbe-Bleue n'ont pas tenté d'interpréter cette première série de contes; ils se sont contentés de les signaler en passant. Il n'est cependant pas impossible d'en présumer l'origine. Ces divers récits ont dû faire partie des commentaires d'un rituel d'initiation. Les joies et les trésors célestes qui sont mis à la disposition du prince ou du moine, sont les trésors de la doctrine sacrée et les joies qui découlent de sa possession. Les quatre-vingt-dix-neuf chambres dont l'accès est permis au troisième calender des Mille et Une Nuits contenaient précisément toutes les richesses du monde ou du Cosmos ou les trésors de la science encyclopédique.

Il reste cependant une chambre secrète que l'on ne devra pas tenter d'ouvrir avant le temps fixé. On y apprend le mot suprême de l'initiation si toutefois on est prêt à l'entendre. Le cheval ou l'aigle des contes indiens sont des montures redoutables que l'initié trop pressé n'est pas en état de gouverner; aussi bien est-il emporté par elles et précipité dans son état premier de misère et d'ignorance. Pis encore, il voyait des deux yeux, désormais il sera borgne.

Les sept mois pendant lesquels le héros du roman des Sept Vizirs résiste à la tentation correspondent aux sept temps ou aux sept degrés de l'initiation: de même que les quarante jours pendant lesquels hésite le troisième calender des mille et une nuits correspondant à une période initiatique. Je n'en citerai qu'un exemple qui lui aussi est un legs du passé. Au pays de Moab et précisément parmi les Arabes, au voisinage du pays des Mille et Une Nuits « celui qui veut devenir *fugir* doit se retirer au désert où il s'adonne au jeûne le plus strict et à la prière; il répète continuellement les noms de Michaël, Molelalaïl, etc. Il erre dans la solitude, livré à la contemplation

d'Allah. Bientôt il est en proie aux tribulations, aux angoisses; un personnage mystérieux se présente à ses regards fatigués; il veut le détourner de son entreprise; il lui déclare la guerre. Si le novice veut persévérer, il repousse les attaques du diable, ne retranche rien à son genre de vie et persiste toujours dans ce rude exercice pendant quarante jours. Au bout de ce temps, il est apte à devenir faqir<sup>1</sup> ».

Durant cette quarantaine le candidat à l'initiation était toujours soumis à nombre de tentations, mais l'une des plus sérieuses était le désir de pénétrer avant l'heure dans le sanctuaire secret où l'on recevait la révélation suprême.

Ces défenses, étant donné l'usage des anciens, étaient certainement commentées par des récits ou des contes analogues à ceux que nous étudions

Le récit de Grimm intitulé *L'Enfant de la Vierge Marie* nous fournit le type de la seconde série de contes où nous rencontrons le thème de la chambre interdite. Les variantes en sont assez nombreuses<sup>2</sup> tout le monde connaît cette charmante histoire :

Adoptée par la Vierge la fille d'un pauvre bûcheron a été transportée au ciel. Un jour, forcée de faire un voyage, la Vierge remet à sa protégée les clefs des treize portes du paradis

1) Jaussen (P. Antonin), *Coutumes des Arabes du pays de Moab*, Paris, 1988, p. 388.

2) *L'Enfant de Marie* dans Grimm, *Contes popul. d'Allemagne*, n° 3, trad. Buchon, pp. 132-137; *Le Bénédictier d'Or* dans E. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine* II, 60-61; et les divers parallèles auxquels il réfère : Ey, *Harzmärchenbuch oder Sagen und Maerchen aus dem Oberharze*, 1862, p. 176; E. Meier, *Deutsche Volksmaerchen aus Schwaben*, 1859, n° 36; Asbjørnsen, *Norwegische Volksmaerchen gesammelt*, trad. en all. par F. Busemann, 1847, I, 8; Haupt und Schmaler, *Volkslieder Wenden...* 1843, II, 179; Waldau, *Böhmisches Maerchenbuch*, 1860, p. 600; Leskien und Brugman, *Litauische Volkslieder und Maerchen*, 1882, p. 498; Schott, *Walachische Maerchen*, 1845, n° 2; D. Comparetti, *Novelline popolari italiane*, 1875, n° 38; L. Gonzenbach, *Sicilianische maerchen*, 1870, n° 20. Notons encore un conte flamand, A. Harou, *L'enfant de la fée* dans *La Tradition* (1893), VII, 221-223.



en lui défendant d'ouvrir la treizième. L'enfant désobéit et, la porte ouverte, voit, au milieu du feu et de la lumière, la Trinité assise. Du bout du doigt elle touche légèrement la lumière, le doigt devient couleur d'or et elle a beau le laver, la couleur ne s'en va pas

A son retour, la Vierge Marie interroge la fillette qui, par trois fois, nie avoir ouvert la porte défendue. Pour la punir, la Vierge la renvoie sur la terre. La jeune fille s'endort puis, se réveille dans un désert affreux, où elle reste longtemps en proie à toutes les misères.

Passe un roi qui, la trouvant d'une beauté merveilleuse, l'emmène dans son palais et l'épouse. Elle met successivement au monde trois enfants. Chaque fois qu'elle vient d'accoucher, la Vierge lui apparaît et lui demande si elle veut confesser sa faute : elle nie toujours et chaque fois la Vierge lui prend son nouveau-né.

On l'accuse d'être une ogresse et on la condamne au bûcher. Déjà elle est attachée au poteau et la flamme commence à s'élever autour d'elle, lorsqu'enfin son cœur est touché de repentir.

— Si je pouvais avant de mourir, pense-t-elle, avouer que j'ai ouvert la porte ! — Et elle crie : — Oui, Marie, je suis coupable !

Comme cette pensée lui venait au cœur, la pluie se mit à tomber du ciel et éteignit le feu du bûcher ; une lumière se répandit autour d'elle et la Vierge Marie descendit, ayant à ses côtés les deux fils premiers-nés et portant dans ses bras la petite fille venue la dernière. Elle dit à la reine d'un ton plein de bonté : Il est pardonné à celui qui avoue son péché et s'en repent<sup>1</sup>. »

En d'autres variantes la Vierge est remplacée par une femme mystérieuse et le ciel par quelque lieu paradisiaque.

1) Ch. Deulin, *Les Contes de Ma Mère l'Oye*, pp. 175-176 On trouvera le conte entier dans *Contes popul. de l'Allemagne*, trad. M. Buchon, pp. 132-137 et *Contes choisis des frères Grimm*, trad. Baudry p. 93-101.

Les contes de cette seconde série peuvent recevoir aussi une interprétation initiatique; cela n'est guère douteux : l'enfant de la Vierge a huit ans, l'âge de raison; les douze chambres des douze apôtres symbolisent la totalité de l'enseignement chrétien; la treizième celle du Saint des Saints renferme le secret mystique de l'union divine. On ne peut y accéder qu'en attendant l'heure fixée et à la suite d'un guide sacré. Si l'on s'est trop pressé il faut expier sa faute non seulement par diverses épreuves mais par un humble aveu. Dans cette adaptation chrétienne d'un thème païen, l'idée essentielle demeure.

Dans la variante flamande la chambre interdite est remplacée par une cassette. Celle-ci contient la baguette magique de la fée qui élève l'enfant, c'est-à-dire les pouvoirs ou la puissance qui ne peut être conférée que par l'initiation.

Peut-être, dira-t-on, que ces deux séries de récits ne semblent pas avoir grand rapport avec l'histoire de Barbe-Bleue. Mais il n'en sera pas de même pour la troisième série.

On y retrouve non seulement la chambre interdite avec son affreux spectacle, mais le cheval sauveur des versions de la première série. Croquemitaine y est précipité dans l'huile bouillante.

Oyez d'abord ce conte qui a été recueilli dans l'île de Zanzibar, chez les Swahili, population issue d'un mélange de nègres et d'arabes : Un sultan n'a point d'enfants. Un jour, il se présente devant lui un démon sous forme humaine, qui lui offre de lui en faire avoir, à condition que, sur deux, le sultan lui en donnera un. Le sultan accepte sa proposition; sa femme mange une certaine substance que le démon a apportée, et elle a trois enfants. Quand ces enfants sont devenus grands, le démon en prend un et l'emmène dans sa maison. Au bout de quelque temps, il donne au jeune garçon toutes ses clefs et part pour un mois en voyage. Un jour, le jeune garçon ouvre la porte d'une chambre : il voit de l'or fondu; il y met le doigt et le retire tout doré. Il a beau le frotter, l'or ne s'en va pas; alors il s'enveloppe le doigt d'un chiffon de linge. Le démon, étant



revenu, lui demande : « Qu'avez-vous au doigt? — Je me suis coupé », dit le jeune garçon. Pendant une autre absence du démon, le jeune garçon ouvre toutes les chambres. Il trouve dans les cinq premières des os de divers animaux, dans la sixième des crânes humains, dans la septième un cheval vivant. « O fils d'Adam! » lui dit le cheval, « d'où venez-vous? » Et il lui explique que le démon ne fait autre chose que dévorer des hommes et toutes sortes d'animaux. Il lui donne ensuite le moyen de faire périr le démon, en le poussant dans la chaudière même où il fait bouillir ses victimes. Le garçon suit ces conseils, et, débarrassés du démon, le cheval et lui vont s'établir dans une ville où ils bâtissent une maison, et le jeune homme épouse la fille du sultan du pays<sup>1</sup>. »

Il est bien clair que les diverses chambres où le jeune garçon est entré étaient interdites quoique le conte ne semble plus s'en souvenir. Nous en trouvons la preuve en cet autre récit indien de Kamaon :

« Un jeune prince, qu'un *yoghî* s'est fait promettre par un roi dès avant qu'il fût né, a été emmené au jour dit, par le yoghi, qui lui fait voir toutes ses richesses, sauf une chambre. Un jour que le yoghi était sorti, le jeune prince ouvrit la chambre défendue, et il la vit remplie d'ossements : il comprit que le yoghi était un ogre. Et les ossements, en le voyant, se mirent d'abord à rire, puis à pleurer. Le prince leur ayant demandé pourquoi, ils répondirent : « Tu auras le même sort que nous. — Mais y a-t-il quelque moyen de me sauver? Oui, dirent les ossements, il y en a un. Quand le yoghi apportera du bois et fera un grand feu, quand il mettra dessus un chaudron plein d'huile, et qu'il te dira : « Marche autour, tu lui répondras : Je ne sais pas marcher ainsi; montre-moi comment il faut faire. Et quand il commencera à marcher autour de la chaudière, tu lui casseras la tête et tu le jetteras dans l'huile

1) E. Steere, *Swahili Tales*, London, 1870, p. 381-389 et E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, 145-146.

bouillante. Il en sortira deux abeilles, l'une rouge et l'autre noire. Tu tueras la rouge et tu jetteras la noire dans la chaudière. » C'est ce que fit le prince. En s'en retournant à la maison, il trouva sur la route unealebasse remplie d'*amrita* (eau d'immortalité). Il en arrosa les ossements, lesquels revinrent à la vie et formèrent une armée<sup>1</sup> ».

Ce yoghi-dévorant ou ce pseudo ascète ne représente-t-il pas fort bien celui qui joue le rôle du diable ou des tentateurs dans les épreuves initiatiques?

Qu'il s'agisse là de récits qui ont eu des attaches religieuses ou rituelles on ne peut guère en douter. Un conte du Bengale va d'ailleurs nous en fournir la preuve<sup>2</sup>.

Un religieux mendiant promet à un roi de lui faire avoir deux fils, si celui-ci consent à lui en donner un. Le roi s'y engage, et le mendiant fait manger à la reine d'une certaine substance : au bout d'un temps, elle met au monde deux fils. Quand les enfants ont seize ans le yoghi vient en réclamer un. L'aîné se dévoue. Le mendiant arriva chez lui avec le jeune homme, défend à celui-ci d'aller du côté du nord ; autrement il lui arrivera malheur. Mais un jour advint que chassant un cerf il se laisse entraîner dans la région qu'il devait éviter et tombe entre les griffes d'une *rākshasi* (ogresse). Son frère cadet le délivre et la *rākshasi*, pour sauver sa vie révèle aux deux jeunes gens que le yoghi a de mauvais desseins contre l'aîné : déjà il a sacrifié à la sanglante déesse Kālī six victimes humaines ; le prince sera la septième : c'est alors que le yoghi atteindra l'état de « perfection ». Que le prince aille au plus tôt dans le temple de Kālī, et il verra si ce qu'elle lui dit est vrai...

« Le prince se rend immédiatement au temple de Kali, et y étant entré, il voit dans des niches six crânes qui, à son arrivée, rient d'un rire sinistre. Il les interroge et reçoit leurs conseils. Puis, quand le yoghi l'amène devant la déesse et lui

1) E. Cosquin, *Etude de Folklore comparé*, Paris 1910, pp. 7-8.

2) Lal Behari Day, *Folk tales of Bengal*, London, 1883, n° 13, pp. 194-196.



dit de se prosterner, le jeune homme répond qu'en sa qualité de prince il ne s'est jamais prosterné devant personne, et prie le yoghi de lui montrer comment on fait. Le yoghi se prosterne, et aussitôt le prince lui tranche la tête, rendant du coup la vie aux six crânes<sup>1</sup>. »

Dans un autre conte de l'Inde septentrionale (province de Mirzapour) c'est autour de la statue de la déesse que le prince doit pratiquer les circumambulations rituelles qu'ailleurs l'initié doit exécuter autour d'une chaudière d'huile. Dans la chambre où le prince ne doit pas entrer, il aperçoit des crânes qui rient.

« Et les crânes disent au prince : « Quand le sâdhou reviendra, il te dira de marcher tout autour de l'image de la déesse et de t'incliner devant elle. Pendant que tu t'inclineras, il te tranchera la tête avec son sabre. Tu n'as qu'une chance de salut : quand le sâdhou te dira de t'incliner, demande-lui de te montrer comment il faut faire; alors tranche-lui la tête. Ensuite ouvre la quatrième chambre, tu y trouveras un pot d'eau d'immortalité (*amrita*). Bois-en un peu et asperge-nous en. Tu deviendras immortel, et nos têtes se réuniront à nos corps' ». »

Dans une variante de cette aventure que l'on rencontre dans les Trente-deux récits du Trône<sup>2</sup>, le roi Vikramaditya doit se prosterner non pas devant une déesse mais devant un agni-kounda (littéralement un creux, un bassin à feu) c'est-à-dire devant un brasier qui est ici un brasier sacré. Il faudra, dit le yoghi, qu'après avoir tourné par la droite autour de l'agni-kounda le roi se prosterne comme un bâton, c'est-à-dire s'allonge à plat. Suit la feinte ignorance et le coup de sabre qui tranche la tête du yoghi-magicien.

Ce brasier sacré, comme la statue de la déesse, témoigne suf-

1) E. Cosquin, *Etude de Folklore comparé*, p. 11.

2) *North Indian Notes and Queries*, juin 1893, p. 51, col. 2 résumé par E. Cosquin *loc. laud.* p. 71.

3) Cf. R. Roth dans *Journal asiatique* (1845) 278 sq. et E. Cosquin, p. 12-13.

fisamment de l'origine liturgique de la chaudière d'huile.

On pourrait citer encore une variante tibétaine où l'on voit un ogre qui déguisé en saint lama est occis par le prince qu'il voulait décapiter alors qu'il lui montre comment il faut se prosterner devant le souverain des incantations<sup>1</sup>. On ne ferait que constater une fois de plus la conception d'une sorte de personnage sacré mais de nature mauvaise qui tombe dans le piège qu'il tend et prépare ainsi le triomphe même de celui qu'il éprouve<sup>2</sup>.

Ces trois premières séries de contes se réfèrent donc à une sorte d'initiation. Le calender est un apprenti-mari; l'enfant de la vierge Marie une apprentie sainte; et le jeune homme que l'on confie au yoghi un apprenti-prêtre. A ce dernier type se rattache d'ailleurs tout le groupe des contes analogues à celui de l'apprenti-magicien.

La chambre interdite se rattache donc toujours à une sorte d'apprentissage et sert précisément à éprouver le héros ou l'héroïne.

### § III. — BARBE-BLEUE OU L'INITIATION DE L'ÉPOUSE.

L'histoire de Barbe-Bleue, telle qu'elle est rapportée par Perrault constitue le type de la quatrième série de contes où figure la chambre interdite. L'héroïne est une jeune femme qui devient ou va devenir l'épouse d'un être redoutable, ogre, magicien, démon, Barbe-Rouge ou Barbe-Bleue. Elle est soumise à une épreuve difficile. Son maître et seigneur devant s'absenter lui confie les clefs de tous ses appartements avec l'autorisation d'user et de jouir de tous ses trésors; mais bien qu'il lui remette aussi la clef d'une certaine chambre secrète, il lui interdit d'y pénétrer. La pauvre jeune

1) W. F. O. Connor, *Folk Tales from Tibet*, London, 1906, pp. 103 sq. et E. Cosquin, *loc. laud.*, p. 14.

2) Pour d'autres parallèles, E. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, notes du n° XII, *passim*, I, 133-154.



femme ne sait pas résister à la tentation et découvre dans le cabinet défendu les cadavres des autres belles indiscreètes qui l'ont précédée. Barbe-Bleue ou le diable va la tuer, mais surviennent ses parents ou ses frères qui l'arrachent à son bourreau.

Tel est la substance du récit. Voyons maintenant si nous ne pouvons pas l'interpréter aussi comme une épreuve de l'initiation ou de la préparation au mariage.

a) *Le tentateur*. — Le nom même de Barbe-Bleue ne se rencontre que dans quatre ou cinq versions françaises : Paris, Gascogne, Auvergne, et Haute-Bretagne<sup>1</sup>. On nous parle ailleurs de Barbe-Rouge<sup>2</sup> ou plus simplement d'un méchant personnage : monsieur, seigneur, roi, empereur<sup>3</sup>; une version florentine l'appelle l'ogre<sup>4</sup>; au Piémont c'est le roi des assassins<sup>5</sup>; en Allemagne et en Écosse c'est un sorcier<sup>6</sup>. Il ne faut donc pas attacher plus d'importance qu'il ne convient aux noms de Barbe-Bleue ou de Barbe-Rouge; ces vocables veulent simplement désigner un être d'aspect redoutable, une sorte de magicien ou d'être diabolique<sup>7</sup>.

1) Ch. Perrault, *Les Contes de fées*, éd. A. Lefèvre, pp. 101-118; *Barbe-bleue* dans J. F. Bladé, *Contes popul. de la Gascogne* I, 241-250; *Revue des Trad. Popul.* (1887), II, 245; *Rev. des Trad. Popul.* (1894), IX, 54. — *Mélusine* (1886-87), III, 330-331.

2) P. Sébillot, *Litt. orale de la Haute Bretagne*, pp. 41-43.

3) Pineau, *Le Folk-Lore du Poitou* (1892), pp. 13-16; Luzel, *Contes de la Basse-Bretagne*, I, 25-31; II, 341-348; Albert le Grand, *Vie des Saints de Bretagne : Saint-Gildas* (ou Veltas) au 29 janvier; E. Souvestre, *Le Foyer Breton*. Paris; 1853, I, pp. 45-62.

4) Marc Monnier, *Les Contes populaires en Italie* (1880), p. 358-363.

5) A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, II, 36 note 1.

6) *L'Oiseau rare* dans Grimm, n° 36, trad. Buchon 199-203 et *La Veuve et ses filles* ds. Campbell, n° 41, II, 265, trad. par Loys Brueyre, *Contes de la Grande-Bretagne*, 1875, p. 121-125.

7) Une superstition mentonaise recommande de se défier d'un homme à la barbe rouge, *Rev. des Trad. popul.* (1894), IX, 331. Cette opinion se retrouve en Bourgogne où les hommes à la barbe rouge passent pour méchants et brutaux. Chez les Roumains la barbe rouge est un attribut démoniaque. J. Brun, *La Veillée*, Paris, pp. xi-xii. Pour les Annamites, la barbe rouge semble carac-

Nous trouvons en Australie toute une série de personnages sacrés qui jouent un rôle terrifiant dans les initiations de diverses tribus et que l'on présente aux non-initiés ou aux demi-initiés comme des espèces de croquemitaines. Le *Tumana* des Kaitish, l'*Eruba* de la tribu Larrakia, le *Witurna* des Urubuma, le *Tundun* des Kurnai, *Duramuhun* chez les Yuin et dix autres personnages semblables<sup>1</sup> sont de véritables magiciens. Leur voix redoutable évoque le mugissement du taureau ou le roulement du tonnerre; on la confond avec le ronflement artificiel du rhombe. Ils n'apparaissent aux profanes que revêtus de masques affreux et dans des costumes étranges qui ajoutent encore à l'impression cherchée. On retrouve ces croquemitaines sacrés aussi bien en Afrique qu'en Polynésie; le *Tubuan* des îles Salomon et le prêtre-magicien du Bas-Congo (Nganga) sont eux aussi des initiateurs à l'aspect redoutable<sup>2</sup>.

Que l'Europe ait connu de semblables personnages, on ne peut guère en douter. Parmi les variantes russes de l'histoire du *Magicien et de son apprenti*, le Magicien *Oh* ou *Ohk* nous est présenté tantôt comme un être diabolique et tantôt comme le Tzar de la forêt, petit vieux à la barbe toute verte<sup>3</sup>. C'est lui qui se charge d'instruire l'enfant auquel son père veut donner

tériser les sorciers. Voici comment débute le conte du *Sorcier à la Barbe-Rouge*: « Il y avait dans un village un sorcier à barbe-rouge nouvellement marié. Sa femme le détestait surtout à cause de cette affreuse barbe rouge qui le faisait ressembler à une bête féroce. » L'Orza dans Reichenberg, *Fables, Contes et Recits annamites*, Rouen, 1908, p. 109. — Les anciens Égyptiens, dit-on abhorraient les cheveux rouges parce que c'était la couleur des cheveux du dieu Sat. Yacoub Artin Pacha, *Contes popul. du Soudan égyptien*. Paris, 1909, p. 51 note 1.

1) A. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*. Paris, s. d., p. LXXII-LXXIX.

2) R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 567-612; Ed. de Jonghe, *Les Sociétés Secrètes au Bas Congo*. Bruxelles, 1907, p. 30 et Leo Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*. Halle, 1898, *passim*.

3) E. Cosquin, *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens*, Niort, 1913, p. 40.



une science qui le mette à même de gagner beaucoup d'argent avec peu de peine.

Le magicien *Oh!* devient le derviche *Oh!* dans un conte de Constantinople<sup>1</sup>. Derviche, magicien ou démon de nos contes européens rappellent incontestablement les croquemitaines initiatiques, les tentateurs rituels et font ressortir la parenté de ceux-ci avec Barbe-Bleue.

Son histoire est d'ailleurs nettement apparentée à celle du *Magicien et de l'Apprenti*. Dans les versions siciliennes, turques et épirotes, le magicien initiateur joue un rôle tout à fait analogue à celui de notre *Barbe-Bleue*<sup>2</sup> et nous avons le droit d'en conclure que ce dernier n'en est qu'un équivalent. Le magicien dans l'extrême péninsule italienne est un homme dont la barbe lui tombe jusqu'aux genoux<sup>3</sup> et rappelle à la fois Barbe-Bleue et le Tzar de la forêt. Barbe-Bleue est un tentateur, le tentateur des jeunes femmes ou des fiancées. Il se charge de leur apprendre à garder les secrets de l'époux et peut-être jugera-t-on que cette épreuve était inspirée par une incontestable sagesse.

b) *Le sanctuaire du magicien et la chambre interdite*. — Le château de Barbe-Bleue est d'ailleurs une sorte de *palais enchanté* empli de richesses et de trésors; il en accorde très volontiers la jouissance à la femme qu'il vient d'épouser ou qu'il veut épouser mais il fait une réserve : elle ne pénétrera pas dans la *chambre secrète* dont il lui remet la clef avec toutes les autres clefs du logis. Cette chambre que l'on pourrait appeler la salle des suppliciées, contient les cadavres de toutes les curieuses qui en ont franchi indûment le seuil : c'est le cabinet d'épouvante.

La maison des hommes, ainsi appelle-t-on la loge réservée à l'initiation des garçons chez les peuples primitifs, est interdite

1) J. Nicolaïdès, *Le derviche Oh!* dans *La Tradition* (1889), III, 206-208.

2) E. Cosquin, *Les Mongols*, p. 47 citant : L. Gonzenbach, *Sicilianische Märchen*. Leipzig, 1870, n° 23 ; Ada Kaleh n° 26 et J. G. Von Hahn, *Griechische und Albanesische Maerchen*. Leipzig, 1864, n° 19.

3) D. Comparetti, *Navilline popolari italiane*. Torino, 1875.

aux femmes et aux enfants et en général à tous les non-initiés. C'est précisément le logis des croquemitaines sacrés. L'*Ungunja* des Aruntas et des autres tribus centrales de l'Australie est définie par Spencer et Gillen « la partie spéciale du camp où les hommes s'assemblent et dont les femmes ne doivent pas approcher<sup>1</sup>. » Les *Tohes* de Sainte Anna, de Saint Christophe et des îles voisines appartenant au groupe des Salomon sont beaux et de grandes dimensions. On y garde les ossements des chefs et des guerriers célèbres ainsi que le crâne des hommes du commun. Les enfants arrivés à l'âge de la puberté y sont enfermés durant une année et quelquefois plus, jusqu'à ce que leur initiation soit complète<sup>2</sup>.

« Parmi les Indiens Pueblos dans la partie méridionale des États-Unis les fameux *Kivas* semblent être une survivance de l'institution primitive de la maison des hommes. Les *Kivas* sont des salles souterraines qu'on emploie comme lieux de réunion pour les nombreuses sociétés secrètes qu'on trouve dans tous les pueblos<sup>3</sup>.

C'est la coutume à présent que tous les membres d'un clan soient membres du même *Kiva*<sup>4</sup>. Chaque société a son propre *Kiva* dans lequel seuls les membre initiés peuvent entrer lorsqu'on y accomplit les rites secrets. *Les femmes en sont toujours exclues*. Les mêmes *Kivas* servent aussi de temples durant les fêtes sacrées<sup>5</sup>.

« La maison des hommes a survécu avec presque toute sa vigueur primitive parmi les tribus d'Esquimaux de l'Alaska. Les *Kozges* ou *Kashims* des Esquimaux du Cap du Prince de Galles (détroits de Behring) ne reçoivent les femmes que lors-

1) *Native Tribes of Central Australia*, 656. Cf. aussi *Northern Tribes of Central Australia*, 335.

2) Gaggin, *Among the man-eaters*, 159-161 et 212-213.

3) Fewker ds *Journ. Amer. Ethnol. and Archæol.*, I (1891), 2 note 1; II (1892) 6 note 1, 14 sq.

4) Mindeleff dans *Eighth Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, 134.

5) Bandelier cité par *Amer. Antiquarian*, XIX (1897), 174. Cf. *Ibid.*, XX (1898), 238.



qu'on y donne des danses publiques. Chaque *Kashim* est construit et entretenu par la communauté et sert de club, d'atelier et de maison de jeu. On y donne les danses religieuses et on y reçoit les tribus voisines venant en visite<sup>1</sup>. Il n'y a « presque pas d'événements importants dans la vie d'un Esquimau qui ne soient en rapport avec des rites dans lesquels le *Kashim* ne joue un rôle important. C'est essentiellement la maison des hommes; à certains moments et durant l'accomplissement de certains rites, les femmes en sont strictement exclues, et les hommes y dorment tout le temps que les règles les obligent à s'éloigner de leurs femmes<sup>2</sup>. »

On ne saurait douter que les peuples de l'ancienne Europe, les Celtes, les **Franques**, les Germains, les Ibères et toutes les autres races qui s'y mêlent aujourd'hui ont connu jadis la maison des hommes, le temple où la loge initiatique avec son sanctuaire doublement interdit contenant parfois des crânes, des squelettes voire des cadavres momifiés.

Le rhombe ou grenouille, c'est son nom français, avant de devenir un jouet a été partout employé dans les cérémonies initiatiques où son mugissement passait pour la voix du magicien<sup>3</sup>, on l'employait dans les mystères chez les Grecs<sup>4</sup> et l'on ne peut guère douter qu'il n'ait eu un semblable usage dans toute l'Europe primitive. Sa survivance en France, en Angleterre, en Allemagne permet de supposer la préexistence d'initiations celtiques et germaniques où il jouait un rôle sacré.

Au Maroc l'apprentissage de certains métiers comme ceux de moissonneur ou de chanteur se fait encore auprès de certaines grottes sacrées hantées par des génies<sup>5</sup>.

1) Wickersham ds *Amer. Antiquarian*, XXIV (1902), 221-223.

2) Nelson dans *Eighteenth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.*, 286.

3) Webster, *Primitive secret societies*, Ch. I : The Men's house, pp. 6-7, 9, 16 et 18. On y trouvera des références à d'autres faits analogues.

4) P. Saintyves, *La force magique*, pp. 57-63.

5) Löbeck, *Aglaophanus*, I, p. 700.

6) H. Basset, *Le culte des grottes au Maroc*. Alger, 1920, pp. 67-68 et 81-85.

Le conte du *Magicien et de l'Apprenti* suppose de son côté l'existence de chambres de ce genre dans les pays où il est très répandu. Or comme nous l'avons déjà dit la parenté de ce conte et de celui de Barbe-Bleue est étroite.

Dans les deux versions bretonnes où Barbe-Bleue se confond avec le roi Comorre et la version auvergnate dite du Bouc-Blanc, la triste princesse ne viole aucun interdit mais se rend dans une chapelle funéraire où les fantômes des malheureuses qui furent mises à mort avant elle lui octroient des objets magiques pour lui permettre de s'échapper. Or, parmi les versions du *Magicien et de l'Apprenti* nous trouvons une variante albanaise qui s'en rapproche étrangement. Le jeune initié a été pris en affection par le magicien qui lui enseigne aussi quelques sciences mais ce n'est pas ces quelques sciences qui lui servent quand il s'enfuit. Il n'échappe à la poursuite du magicien qu'en jetant derrière lui des objets qui créent tout d'un coup entre lui et son poursuivant une montagne, une forêt et enfin une grande mer. C'est sur le conseil de trois juments trouvées par lui dans une chambre défendue que ce jeune homme a pris avec lui ces objets en s'enfuyant<sup>1</sup>. Nous trouvons encore une version analogue parmi les contes serbes de la collection Mijatovicz<sup>2</sup>. Le magicien est remplacé par quatre géants et le jeune homme pénètre dans trois chambres défendues, où il reçoit tour à tour un licou, une clef et une chaîne de fer qui lui servent, après son départ, à réaliser des tours magiques qui attestent qu'il a appris le métier<sup>3</sup>. Ici la chambre ou les chambres défendues se rattachent certainement au logis initiatique et leur parenté avec les chapelles de certaines versions de Barbe-Bleue permet de penser que toutes ces chambres interdites, y compris celles de notre conte sont des équivalents.

1) G. Meyer, *Albanische Maerchen*, n° 5 dans *Archiv. fur Litteratur. geschichtes* (1884), XII, 108.

2) G. Mijatovicz, *Serbian Folk-Lore*, 1874, p. 215.

3) E. Cosquin, *Les Mongols*, pp. 56-58.



c) *Les épreuves initiatiques.* — Le type idéal ou essentiel de toute initiation consiste en un simulacre de mise à mort du novice suivi plus ou moins rapidement d'une résurrection. On en citerait d'innombrables exemples.

Lorsqu'un Australien du groupe d'Alice Springs veut devenir magicien « il s'éloigne du camp et arrive à une caverne qu'on appelle Olkapara, fort vaste, tout à fait comparable aux caves de nos fées, ou aux souterrains des nagas indous. Là les Iruntarinia vivent dans un perpétuel bonheur. En proie à une grande anxiété l'homme s'endort devant la cave. Au lever du jour, l'un des Iruntarinia sort, et, trouvant l'homme endormi, le perce d'une lance invisible qui pénètre en arrière, par la nuque, passe à travers la langue, en y faisant un grand trou, et ressort par la bouche. La langue reste perforée pendant toute la vie, d'un trou de la largeur du petit doigt, et c'est là, la seule trace permanente et apparente du contact du mage avec les esprits. D'un deuxième coup de lance, l'Iruntarinia lui traverse la tête d'une oreille à l'autre et la victime meurt, puis elle est transportée à l'intérieur de la caverne. Là, l'Iruntarinia lui enlève tous les viscères, et lui en met de neufs, tout en disposant, dans le corps ouvert, des pierres *atnongara* (cristaux de quartz magiques) puis le ranime, mais il est fou. Cependant la raison lui revient rapidement. Alors l'Iruntarinia le ramène vers le camp et rentre à la caverne. Pendant quelques jours encore le futur magicien délire, jusqu'à ce que, un beau matin, on le voie peint du signe de ses esprits. On reconnaît qu'il est homme-médecine.

« Une autre grande tribu, voisine au nord des Arunta, celle des Warramunga a aussi, parmi ses magiciens des individus initiés par les esprits. Voici résumé, le récit de l'un d'entre eux. Parti au désert, il est obsédé pendant plusieurs jours par des *puntidir*, des esprits du genre des Iruntarinia, qu'il croit être des magiciens étrangers parce qu'ils lui jettent un sort tel qu'il ne peut allumer son feu par friction ; ils le poursuivent, et enfin dans son sommeil le tuent, lui ouvrent le corps, changent ses

organes et introduisent en lui un petit serpent qui incarne les pouvoirs magiques. Puis ils le laissent, ses amis le retrouvent et le croient mort, mais il revient à la vie et l'on reconnaît à tout cela qu'il est un homme-médecine. Ces esprits sont son père et son frère, et ils lui ont révélé plusieurs *corroborees*<sup>1</sup>.

Dans les sociétés secrètes du Congo et du golfe de Guinée on n'admet guère que les fils les plus intelligents d'hommes-libres ou d'esclaves riches. La durée des cérémonies va de deux mois à six ans, suivant la tribu et les observateurs. On isole le novice généralement dans la forêt où on l'emporte comme mort après l'avoir intoxiqué et anesthésié avec quelque boisson soporifique<sup>2</sup>. Durant tout le temps des épreuves les novices vont nus et ne doivent pas se montrer aux hommes, car, encore une fois, ils sont morts. A la fin de cette réclusion les initiés font semblant de ne savoir ni marcher, ni manger et se comportent comme des nouveau-nés (ressuscités) auxquels il faut réapprendre tous les gestes de la vie commune. Sortis enfin de leur isolement ils en emportent une sorte de caractère sacré<sup>3</sup>.

Chacun se rappelle la scène tragique où Barbe-Bleue, convaincu de la désobéissance de sa femme, lui déclare : *Il faut mourir Madame et tout à l'heure*. N'est-ce pas l'équivalent du langage que les croquemitaines sacrés adressent aux aspirants novices avant de les entraîner dans la forêt ? Dans les variantes bretonnes où le roi Comorre joue le rôle de Barbe-Bleue, la pauvre femme est d'ailleurs mise à mort puis ressuscitée absolument comme dans les initiations primitives.

Le dialogue entre Barbe-Bleue et sa femme a un accent liturgique fort reconnaissable. La prise d'habits de fête ou

1) Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, 1909, pp. 162-163. Pour l'Australie on trouvera les principaux exemples dans A. Loisy, *Les rites d'initiation chez les Naturels Australiens* dans *Revue d'Hist. et de littérature religieuses* (1920). VI, 231-232, 234, 254 et 265.

2) Éd. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas Congo*. Bruxelles, 1907, p. 50 et H. Nassau *Petichism in West Africa*, Londres, 1904, p. 250.

3) Cf. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 116-117.



l'abandon de tout vêtement qui accompagne ce dialogue semble des plus caractéristiques. Deux versions fragmentaires du Nivernais et du Berry, où le diable joue le rôle de Barbe-Bleue, nous fournissent d'ailleurs des formes d'une allure toute rituelle.

Le diable de la version berrichonne sur le point d'exécuter Jeannette « prit la selle de son cheval noir, puis il dit :

« Pose, ma belle, pose, ma belle,  
Pose ton cou sur la selle ».

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je quitte mon beau tablier, mes beaux bas que ma mère jamais plus ne me donnera !

« — Je le veux bien, mais dépêche-toi ».

Et le diable alla mettre son cheval à l'écurie.

« — Vite, ma sœur ; vite, ma sœur ; monte dans la grande tour et vois si ma marraine la sainte Vierge ne vient pas à notre secours ».

Catherine monta dans la tour et regarda par toutes les routes et par tous les sentiers.

« — Catherine, Catherine, vois-tu venir quelque chose ?

« — Je ne vois rien rien, par toutes les routes et par tous les sentiers »

Le diable revint, prit son grand sabre et dit :

« Pose, ma belle, pose, ma belle,  
Pose ton cou sur la selle. »

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je quitte ma belle chemise que ma mère jamais plus ne me donnera.

« — Je le veux bien, mais hâte-toi. »

Le diable sortit encore pour aller donner à manger à son cheval.

« — Catherine, Catherine vois-tu venir quelque chose ?

« — Je ne vois venir qu'un petit papillon blanc tout au loin dans le ciel bleu,

« — C'est ma marraine, la sainte Vierge ! Fais-lui signe de venir bientôt, car voilà le Diable qui accourt.

« — Allons, allons, est-ce fini ?

« Pose, ma belle, pose, ma belle,  
Pose ton cou sur la selle. »

« — Attendez, mon bon monsieur, attendez que je tire mon beau scapulaire que jamais plus ma mère ne me donnera.

« — Mon cheval a soif et j'y vais, mais c'est la dernière fois. »

Dès qu'il fut sorti, Jeannette appela sa sœur :

« — Catherine, Catherine, vois-tu le papillon ?

« — Me voici, ma gentille filleule, me voici ! dit la sainte Vierge qui venait d'arriver. »

Le Diable revint avec son grand sabre. Mais la sainte Vierge le saisit et le plaça dans une grande boîte, et, comme une grande chaudière d'eau bouillante était là, on y jeta le Diable<sup>1</sup>. »

Bien mieux dans la forme nivernaise, le dialogue est rythmé et les supplications de la patiente sont chantées<sup>2</sup>. La belle quitte tour à tour sa robe, son jupon, sa chemise, elle est nue comme une initiée lorsqu'arrivent le bon Dieu et la Sainte Vierge qui coupent la tête au diable et jettent son corps dans l'huile.

La nudité rituelle est d'usage ordinaire dans les cérémonies initiatiques. Les premiers chrétiens qui recevaient le baptême par immersion étaient nus et nus les dévôts de la mère des dieux qui recevaient la pluie de sang du taurobole.

d) *La défaite du tentateur ou la mise à mort du tortionnaire des initiés.* Dans notre troisième série de contes nous avons vu que le *yoghi* ou le *sandhou* étaient précipités dans le feu ou dans l'huile bouillante; et nous venons de voir que le Diable qui joue le rôle de Barbe-Bleue dans la version berrichonne est plongé dans une chaudière d'eau bouillante. Ce sont là des rencontres instructives. Le supplice peut varier; mais il s'agit ordinairement d'une précipitation qu'il était facile de truquer

1) H. Carnoy, *Contes français*, pp. 160-162.

2) A. Millien dans *Rev. des Trad. pop.* (1888), III, 437-438.



rituellement. Un conte grec de l'île de Chypre va nous en fournir un exemple pittoresque :

La fille d'un bûcheron a épousé un marchand, qui l'a emmenée dans sa maison, dont il lui a remis les cent clefs, en lui défendant d'ouvrir une certaine chambre. Elle l'ouvre un jour, et, regardant par la fenêtre, elle voit un convoi funèbre entrer dans un cimetière. Quand le mort est enterré elle voit son mari qui, au milieu des tombes, se change en ogre à trois yeux, déterre le cadavre et se met à le dévorer. Aussitôt elle est prise d'un accès de fièvre et forcée de se mettre au lit.

Le mari rentrant à la maison et inspectant la chambre défendue, voit la fenêtre ouverte. Pour savoir si la jeune femme lui a désobéi, il prend la forme de la mère de celle-ci, puis d'autres parents, et il essaie sans succès de lui faire dire si c'est son mari qui l'a rendue malade. Enfin il prend la forme de la nourrice, et la jeune femme, n'y tenant plus, raconte en se lamentant ce qu'elle a vu. Alors, l'ogre à trois yeux, sous sa forme véritable lui dit qu'il va la faire rôtir à la broche et la manger.

La jeune femme s'échappe, et le chamelier du roi la cache dans une des balles de coton que portent ses chameaux. L'ogre, étant arrivé, enfonce dans chaque balle sa broche rougie au feu, mais sans rien découvrir, la jeune femme ayant supporté sans pousser un cri une blessure qu'il lui a faite au pied. Le chamelier l'amène au palais du roi, où la blessure est pansée, et bientôt la jeune femme épouse le fils du roi. Elle se tient cachée dans une tour. L'ogre parvient à s'y introduire pendant la nuit, et il jette de la « poussière de cadavre » sur le prince afin qu'il ne se réveille pas. Puis il prend la jeune femme pour la manger. Sur l'escalier, où elle a fait répandre des pois chiches, elle pousse l'ogre, qui perd pied et roule dans une fosse, qu'elle a fait préparer d'avance, et où un lion et un tigre le dévorent<sup>1</sup>.

1) Résumé par E. Cosquin dans *Rev. des trad. pop.* (1919), XXXIV, 15 d'après E. Legrand, *Contes populaires grecs*, pp. 115-131.

Cette fosse aux bêtes féroces est une réplique à la chaudière d'huile ou d'eau bouillante. Il est nécessaire que le tentateur soit chassé, pour que s'achève l'initiation. C'est encore mieux qu'il soit détruit. Il est facile d'imaginer une trappe qui permette de figurer rituellement une semblable exécution.

e) *Les guides de l'initié.* Dans la lutte de l'initié et du tentateur, il nous faut également souligner la présence de guides ou d'appuis dont un grand nombre appartient à sa famille. Dans les variantes de Barbe-Blene ce sont ses frères ou ses parents qui accourent à son aide, c'est ordinairement sa sœur qui interroge l'horizon. Les crânes qui dans les récits de la feinte ignorance dénoncent les projets criminels du tentateur sont non-seulement apparentés aux fantômes qui apparaissent à la femme du roi Comorre pour la sauver; mais ils évoquent les squelettes et les crânes des ancêtres qui reposent dans les loges initiatiques primitives et dont on attend aux jours graves, à la fois protection et inspiration. Tous les membres de la famille, vivants ou morts, sont les appuis naturels du novice durant ses épreuves. Il ne faut pas oublier tous ces animaux secourables, les chiens ou les oiseaux qui vont avertir les parents des dangers que court leur fils ou leur frère; ces chevaux que nous retrouvons dans toutes les séries de récits et qui tant par leurs conseils que par leurs secours arrachent le héros ou l'héroïne à une mort imminente. Ces bêtes généreuses semblent représenter les vrais guides de l'initié et font songer tout naturellement à ces réceptions antiques où les guides sacrés revêtaient les formes animales appropriées aux divers degrés de l'initiation.

L'étude successive du type du tentateur, de la nature de la chambre interdite, de la menace de mort qui pèse sur le héros ou l'héroïne, de la défaite du tortionnaire, des guides de l'apprenti ou de l'apprentie nous a conduit à cette conclusion : Tous ses différents traits s'expliquent fort bien par l'exégèse d'une sorte de rituel d'initiation au mariage qui comporte essentiellement une épreuve de la discrétion de la femme.



Une légende indienne de Pendjab publiée en 1903 nous montre précisément la lutte contre la tentatrice (le candidat est ici un homme) associée à un rituel matrimonial :

Le Râdjâ Rasâlou, après avoir tué plusieurs géants ogres (*râkshasas*) entre dans leur château, où il trouve une *râkshasî*. Il feint de consentir à l'épouser ; puis il dit : — Faisons les choses selon les règles : mettons la chaudière sur le feu : remplissons-la d'huile et marchons sept fois tout autour. De cette façon les rites du mariage seront accomplis. — Pendant qu'ils tournent ensemble autour du feu, Rasâlou empoigne l'ogresse et la jette dans l'eau bouillante<sup>1</sup>.

On ne saurait douter que le mariage ait comporté chez nos lointains ancêtres une sorte d'initiation ou d'apprentissage et par suite des rites de probation analogues à ceux qui sont à la base de nos contes.

#### § IV. — UN DERNIER GROUPE DE CONTES. — CONCLUSION.

Arrivé au terme de notre recherche il nous faut reconnaître une parenté des plus étroites entre nos quatre séries de contes. Chacun des thèmes typiques se ramène à une sorte d'apprentissage. La première série, modèle du calender, nous présente une sorte d'apprenti-mari, la seconde une apprentie-sainte. Enfin la troisième série nous expose l'aventure d'un disciple devenu plus habile que son maître. Tous les héros de cette triple série d'histoires entrent dans un état nouveau qui comporte des avantages, mais où ils sont soumis à une grave tentation. Ces divers récits ne constituent pas des commentaires complets d'un rituel initiatique, mais diverses exégèses légendaires de la tentation rituelle à laquelle on soumet ordinairement les initiés. De même les contes du type de Barbe-Bleue.

1) Cf. Swynnerton, *Romantic Tales of Pandjab*, Westminster, 1903, p. 223 sq.

Nos quatre séries de contes comportent toutes des épreuves, qui supposent une sorte d'apprentissage et de formation. Le mendiant qui s'unit à une reine et la fillette transportée au ciel; la jeune épouse de l'ogre ou la fille ravie par le diable; le jeune garçon devenu malgré lui disciple d'un pseudo-ascète, tous sont soumis à des interdits dont la violation peut amener la mort; tous doivent triompher des embûches mortelles que le tentateur organise sur leur route, parfois même ils doivent entrer en lutte directe avec lui.

En réalité tous ces récits ne dépendent pas simplement les uns des autres, mais se rattachent avant tout aux rituels d'où ils sont nés. Bien entendu lorsque l'initiation a disparu, ces commentaires lui ont survécu sous forme de contes. La Barbe-Bleue européenne et ses variantes, très vraisemblablement ne nous viennent pas de l'Inde historique mais de la décomposition des épreuves auxquelles on soumettait jadis, en Gaule ou en Germanie, les initiés et dont on a longtemps conservé des survivances dans les épreuves du compagnonnage. Dans les migrations préhistoriques, les ancêtres des populations d'Europe apportèrent sans doute avec eux leurs rituels initiatiques et les récits qui les commentaient.

Barbe-Bleue qui nous est présenté dans certaines variantes comme un ogre ou un sorcier est de toute évidence l'équivalent du magicien instructeur et de ces ogres déguisés en *yoghî*, *sandhou* voire en *saint lama* des contes de la troisième série. Ces faux ascètes nous rappellent à leur tour ce démon tentateur, — ne les traite-t-on pas eux aussi de démons? — qui se présente à l'apprenti-faquir pour le détourner du droit chemin, ou ces croquemitaines des initiations primitives dont la voix résonne comme un tonnerre?

Il y a des cas cependant où le rôle des personnages démoniaques semble se confondre avec celui du véritable initiateur. Les contes qui se rattachent à cette variante rituelle forment le groupe de *l'ogre maître d'école*. Nous le rencontrons chez les Mehri de l'Arabie du Sud.



« Un sultan n'a qu'une fille; quand elle est grandelette, il l'envoie chez un cadi, qui instruit les enfants. Un jour que la petite princesse arrive en avance à l'école, elle voit le cadi, lequel est un sorcier, en train de manger un petit garçon qu'il a fait cuire au four; elle quitte la maison bien vite. Pendant qu'elle s'enfuit, un de ses anneaux de cheville se détache, et le cadi le ramasse.

« A l'heure ordinaire, elle revient à l'école, et le cadi lui ordonne de rester après que les enfants seront partis. Il lui demande alors ce qu'elle a vu de si extraordinaire, qu'elle en a perdu son anneau de cheville. La petite princesse répond qu'elle n'a rien vu que de beau. Alors le cadi lui dit que, si elle ne le lui raconte pas, il mangera le sultan. « Mange-le », dit la princesse. C'est ce qu'il fait, et ensuite, ne recevant pas davantage une réponse à sa question, il mange la sultane, puis il détruit la moitié du palais.

« La princesse quitte le pays, et, dans sa vie errante, elle fait la rencontre d'un fils de sultan qui, charmé de sa beauté, l'épouse. Ayant mis au monde un petit garçon, elle voit tout à coup apparaître le cadi, qui lui adresse sa question habituelle, ajoutant que, si elle ne lui raconte pas ce qu'elle a vu, il tuera le nouveau-né. Il le tue, en effet, et barbouille de sang la bouche de la princesse, que la sultane-mère à cette vue, accuse d'être une ogresse. Le prince l'épargne; mais, quand deux autres enfants ont encore disparu, il l'enferme dans un château qu'il avait fait bâtir pour elle.

« Un jour le prince doit aller en voyage; il demande à toutes les personnes de sa famille ce qu'elles désirèrent qu'il leur rapporte; mais il laisse sa femme de côté. Il s'embarque et voilà que le vaisseau ne veut pas bouger. Un matelot plonge, et il voit un personnage qui retient le vaisseau et l'empêche d'avancer. Ce personnage lui dit : « Si le fils du sultan veut que son vaisseau marche, il faut qu'il aille trouver sa femme qui désire lui donner une commission. »

« La princesse dit à son mari de lui rapporter tels et tels

objets, et, quand elle les a, elle leur conte ses chagrins, et le prince apprend ainsi la vérité.

« Arrive alors le cadi, qui dit à la princesse : « Je suis sous la protection de Dieu devant toi. Tes enfants, ton père et ta mère, tous sont en vie, et ton château (qui avait été à moitié démoli) est à la même place qu'autrefois' ».

Le cadi joue donc ici à la fois le rôle du démon tentateur et celui de la Vierge dans l'*Enfant de Marie* de Grimm et la jeune femme est récompensée d'avoir subi toutes ces épreuves sans avoir jamais révélé à personne le secret qui lui était imposé.

Dans une variante turque de Constantinople l'ogre est remplacé par l'oiseau de chagrin. L'héroïne est condamnée comme ogresse, mais malgré tout garde le silence. Tout à coup, arrive l'oiseau qui la porte dans un grand palais, se transforme en beau jeune homme et dit : Tu as souffert et tu ne m'as pas trahi. Eh bien ! j'ai construit pour toi ce palais et j'ai élevé les enfants que voici. Ce sont tes enfants<sup>2</sup>.

Si l'épreuve de la chambre interdite est remplacée par celle du silence il faut noter qu'elle est peut-être encore plus terrible. Il s'agit toujours de garder un secret, le secret des initiés. Le cadi et l'oiseau de chagrin jouent ici à la fois le rôle du tourmenteur et celui de la Vierge dans l'*Enfant de Marie* des frères Grimm.

On peut enfin s'expliquer la genèse (de notre seconde série) de contes où manque le démon tentateur.

Qu'il faille remonter, pour expliquer tous ces contes à des croyances et des pratiques fort primitives on ne saurait en douter.

Les couleurs qui ne s'en vont point, la clef d'or qui ne peut se laver, le doigt qui demeure teinté d'or, supposent la foi en des substances magiques qui se comprennent admirablement

1) Alfred Jahn, *Die Mehri-Sprache in Sud-Arabien*, Vienne, 1902; n° 11.

2) *Kunos-Adekale*, n° 48, cité par E. Cosquin, dans *Rev. des Trad. pop.* 1914) XXIX, pp. 99.



chez des peuples qui ont foi aux ordalies par l'eau bouillante et le poison. Le sang ou le bain d'or dénonciateur ne répugnent pas plus au rituel initiatique que le poison révélateur au rituel judiciaire.

Au reste on ne saurait nier la parenté de tous ces récits soit que l'on considère le personnage démoniaque qui en joue le rôle horridique, soit que l'on considère son logis avec son cabinet d'épouvante, soit enfin que l'on étudie la lutte du héros avec l'ogre tentateur et meurtrier; mais il faut encore reconnaître que les divers incidents du conte, en ses diverses variantes correspondent aux divers aspects de la tentation initiatique.

Ce groupement des incidents n'est pas le résultat d'une simple fantaisie de conteur car tous se rattachent à l'idée centrale quoique implicite de la tentation rituelle. Tous les incidents en dépendent et tous s'expliquent par elle. Nous sommes loin de la mythologie solaire et de Gilles de Rais, mais sans doute sommes-nous plus près de la vérité.

P. SAINTYVES.

---

# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAÎTRE DU MONDE<sup>1</sup>

---

### I

#### 1. — *La légende des personnages historiques*

On sait avec quelle facilité la légende s'empare de l'histoire, et comment, issue de l'imagination et des croyances populaires, elle la dénature, au point de susciter le doute sur la réalité de personnages parfaitement authentiques<sup>2</sup>. Tout héros historique, ancien ou moderne, attire à lui comme un aimant les récits légendaires, les thèmes mythiques, qui se répètent inlassablement les mêmes depuis des milliers d'années.

Tel est le sort des conquérants, que ce soient ceux de l'antiquité, Alexandre, César<sup>3</sup>, ou des temps modernes, Napoléon<sup>4</sup>, même le piètre général Boulanger<sup>5</sup>, dans l'existence desquels des érudits plaisants ont pu reconnaître des mythes solaires.

1) Un résumé de ce mémoire a été présenté à la 1<sup>re</sup> réunion des Philologues de la Suisse romande, tenue à Morges le 7 avril 1920.

2) Van Gennep, *La formation des légendes*, p. 183 sq. Les légendes relatives aux personnages historiques; Sébillot, *Le folklore de France*, IV, p. 319 sq. L'histoire de France dans la tradition populaire. L'école de Freud explique par la psychanalyse les mythes relatifs à la naissance et à la vie des héros : un résumé de cette théorie est donné par G. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus, au point de vue psychologique et psychanalytique*, 1920, p. 14 sq. La psychanalyse et l'étude des mythes et des légendes.

3) Tylor montre que l'histoire de César se prête fort bien à une exégèse mythique solaire. *Civilisation primitive*, trad. I, p. 366.

4) Sébillot, *op. l.*, IV, p. 393 sq. La légende napoléonienne.

5) Boulanger comme mythe solaire, *Mélusine*, V, 1890, I, p. 115.



Tel est celui des fondateurs de religions, Jésus' ou Mahomet; celui des artistes célèbres, Phidias' ou Virgile'.

C'est un exemple de cette déformation légendaire que l'on désire étudier ici, montrant le sens de quelques-uns de ces récits étranges, et leur foncière unité, en prenant comme point de départ un monument du Musée d'Art et d'Histoire à Genève, auquel on consacre ailleurs une étude détaillée<sup>1</sup>, et dont on ne veut ici que mettre en lumière l'idée générale de la composition.

## 2. — *La coupe d'Octave-Auguste au Musée de Genève*

Découvert en 1912 en Haute-Savoie, aux Fins d'Annecy, l'antique Boutae, avec d'autres pièces d'argenterie moins importantes, il faisait partie d'un petit trésor enfoui par son possesseur au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, lors des invasions répétées qui ravagèrent cette contrée. On peut le dater de la fin du I<sup>er</sup> siècle avant, ou du début du I<sup>er</sup> siècle après J.-C.; il est donc contemporain du héros qu'il glorifie, ou tout au moins de fort peu postérieur à sa mort, survenue en l'an 14 de l'ère chrétienne.

C'est une phiale à omphalos, une coupe à ombilic, qui servait à verser la libation dans les cérémonies du culte public ou domestique. Son ornementation procède de deux pensées étroitement unies, l'une mythique, l'autre historique.

## 3. — *Le thème mythique*

Cette coupe ronde est l'image du monde, dont les anciens ont volontiers assimilé l'étendue à une surface circulaire et plate

1) Cf. G. Berguer, *op. l.*, p. 33 sq.

2) Cf. mon article, *Le portrait de Phidias*, pour paraître in *Revue des ét. grecques*.

3) Comparetti, *Virgilio nel medio Evo*.

4) *Le trésor des Fins d'Annecy*, *Rev. arch.*, 1920, I, p. 112 sq.

comme à celle d'un bouclier, d'un disque quelconque<sup>1</sup>. L'omphalos correspond, dans ces coupes sacrées, au centre de la terre, croyance universellement répandue<sup>2</sup>. Un fleuve circulaire, le fleuve Océan, profond, mais peu large, limite la terre ronde; il est symbolisé ici, comme sur d'autres monuments, par le serpent céleste, décrivant un cercle, parce qu'il n'a ni commencement ni fin. Sur le champ de cet univers paraissent les exploits du dieu Apollon; d'une part ses luttes contre ses ennemis, le serpent Python et les Cyclopes; de l'autre, son œuvre de paix, la fondation des murs de Troie avec l'aide de Neptune. Mercure, dieu de l'abondance, accentue par sa présence ce caractère bienfaisant. Vainqueur et pacificateur du monde, chantant sur sa lyre ses bienfaits, Apollon reçoit auprès de son autel enflammé l'hommage de ses fidèles. Et le dieu du soleil étincelle encore au revers de la coupe, comme un grand disque flamboyant.

La coupe se prête à cette ornementation : c'est la coupe ou le bassin renversé qui symbolise aussi le monde et la voûte céleste dans diverses mythologies. Dans le mythe grec tout spécialement, c'est celle d'Hélios, sur laquelle ce dieu traverse l'Océan<sup>3</sup>.

Tel est le thème mythique.

#### 4. — *Le thème historique.*

Voici maintenant le thème historique. Le portrait d'Octave, couronné des lauriers du triomphe<sup>4</sup>, occupe la place de l'ompha-

1) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Astronomia, p. 478.

2) Sur les récents travaux relatifs à l'omphalos de la terre, cf. *Rev. des ét. grecques*, 1915, p. 444; 1917, p. 358.

3) Sur la coupe du Soleil : cf. *Le Trésor des Fins d'Annecy*, *Rev. arch.*, 1920, I, p. 128 sq.; *Poésie contemporaine, mythe et art antiques*, Mélanges Bouvier, 1920, p. 127 sq.; *La coupe d'Hélios*, *Rev. d'Ethnographie et des traditions populaires*, I, 1920, p. 129 sq.

4) Ovide célèbre la paix qui règne sur l'empire, « les cheveux couronnés des lauriers d'Actium », « Frondibus actiacis comptos, redimita capillos », *Fastes*, I, 711.



los, car il est le centre du monde. Ce soleil qui brille au revers, exactement sous lui, c'est lui-même. Ces exploits mythiques, ce sont les siens propres. « Il sera toujours dieu pour moi », dit l'artiste avec le poète<sup>1</sup>. Comme Apollon, il a terrassé ses ennemis. Comme Apollon a fondé Troie, une fois la paix donnée au monde, le dernier rejeton de l'antique Enée<sup>2</sup> a fondé à nouveau la ville de Rome, qui est pour les Romains une nouvelle Troie<sup>3</sup>. Comme Mercure, il a ramené l'abondance sur la terre et la richesse parmi son peuple. Aussi ce dernier, plein de reconnaissance, lui adresse ses hommages comme à un dieu, et célèbre sur l'autel la gloire d'Auguste<sup>4</sup>, sauveur et maître du monde, dont la demeure au Palatin se confond avec le temple d'Apollon qu'il a édifié. Le nom Actius, inscrit en grandes lettres autour de la coupe, qualifie indifféremment Apollon et Octave; car c'est grâce à la protection de ce dieu qu'Octave a triomphé en 31 à Actium, inaugurant une ère nouvelle dans la vie de Rome, ainsi qu'en témoignent les auteurs latins<sup>5</sup>. La coupe en main, le Romain de Boutae s'approchait de son autel privé et répandait la libation en l'honneur du génie d'Auguste, dieu sauveur et bienfaisant, maître du ciel et de la terre.

Cette assimilation d'Octave aux dieux Apollon, Sol, Mercure<sup>6</sup>,

1) Virgile, *Eglogues*, I, 7.

2) Properce, *Elégies*, III, 4.

3) Sur l'assimilation de Rome à Troie, cf. plus loin.

4) « Le jeune et divin mortel pour qui 12 fois l'année nos autels fumeront », Virgile, *Eglogue* I.

5) Plessis, *La bataille d'Actium et les témoignages contemporains*, Mélanges Boissier, p. 397 sq.

6) Sur cette divinisation d'Octave, cf. l'article cité, *Le Trésor des Fins d'Annecy*. A propos de sa déification bien connue comme Mercure, on peut proposer l'hypothèse suivante. Au dire de Suétone, *Aug.* 3. 7, Octave était surnommé Thurinus dans son enfance, soit pour rappeler l'origine de ses aïeux et le cordier de *Thurium*, bisaïeul qu'Antoine lui reprochait (*ibid.*, 2), soit en souvenir des succès remportés par son père sur les habitants de *Thurium*. Suétone en cite comme preuve une statuette en bronze qui l'aurait représenté enfant, et qui portait ce nom en lettres de fer presque effacées. Cette statuette aurait été vénérée par Hadrien parmi ses dieux domestiques.

Faut-il croire que le mot Thurinus dérive réellement de la ville de *Thurium*?

ce culte qui lui est rendu, n'ont rien qui nous étonnent. Nous savons, en effet, par les textes les monuments figurés et les inscriptions, qu'il fut pour les Romains, Apollon, Sol, Mercure, Jupiter; que le culte de son génie fut officiellement institué, uni à celui des Lares domestiques; que de son vivant déjà, il entra dans l'immortalité divine. On n'insiste pas sur ces points bien connus, pas plus que sur d'autres allusions plus subtiles de cette ornementation pour lesquels on renvoie au mémoire déjà cité.

### 5. — *Les prototypes artistiques et littéraires*<sup>1</sup>.

Telle est l'idée générale. Elle se rattache par divers chaînons à de lointains prototypes orientaux et grecs, aux coupes phéniciennes, telles que celles de Palestrine, aux descriptions homérique et hésiodique des boucliers d'Achille et d'Hercule. Mais à la même époque où notre orfèvre célèbre Octave Actius, Virgile s'inspire du bouclier d'Homère pour forger celui que Vénus remet à son fils Enée, préfigure d'Auguste, arme qui chante les exploits du peuple romain pour aboutir à la glorification d'Octave et de la bataille d'Actium placée en son centre.

Si ancienne que soit cette donnée, elle est répétée à satiété par les artistes et les littérateurs du temps d'Auguste. Tous célèbrent à l'envi Octave, fils de dieu et dieu lui-même, qui, vainqueur de ses ennemis, a étendu sa domination

On sait qu'Octave a été de bonne heure considéré comme le fils de Maia (Horace, *Odes*, I, 2, 30 sq.) et identifié à ce dieu (cf. entre autres Six, *Rev. arch.*, 1916, II, p. 257 sq., Octavien — Mercure). Thurinus ne rappellerait-il pas le nom étrusque de Mercure, *Turm*, *Turmus*, tel qu'on le lit entre autres sur des miroirs? (*Dict. des ant. s. v.*, Mercurius, p. 1817, référ.; Roscher, *Lexikon*, s. v. Mercurius, p. 2812; *Rev. arch.*, 1915, I, p. 320). La statuette de Suétone, au lieu d'être l'image d'Auguste, aurait été celle du Mercure étrusque, un de ces « *tyrrhena sigilla* » qu'on appréciait tant au temps d'Auguste à cause de leur archaïsme (Horace, *Épîtres*, II, 2, 180; Martha, *L'art étrusque*, p. 506).

1) Sur ces prototypes, cf. *Le Trésor des Fins d'Annecy*.



sur l'univers, a ramené la paix et la prospérité au peuple romain, éprouvé par de longues guerres.

### 9. — *Les monuments figurés.*

Regardons les monuments figurés. Partout les actions du prince y ont, comme ici, pour limites le champ de l'univers. Sur la cuirasse de l'Auguste de Prima Porta, le sculpteur a commémoré un événement historique important, la remise à Rome représentée par l'envoyé d'Auguste, Tibère, par le roi Parthe Phraatès IV, en 20 a. J.-C., des aigles qu'il détenait depuis la défaite de Crassus en 53. Le cadre de l'action, c'est le monde entier; en bas, Tellus, la terre-mère, répand l'abondance. Plus haut, c'est Apollon et Diane pour lesquels Auguste avait une dévotion particulière, et que chante la quatrième églogue, comme le chant séculaire dont on verra les relations avec la légende d'Auguste. Ce sont les nations barbares, la Gaule à droite, l'Espagne à gauche, désormais soumises. Au-dessus, le quadrigé du soleil chasse devant lui les déesses des rosées du matin, et tout en haut, Coelus, le Ciel, étend sur la scène son manteau cosmique. Partout aussi, c'est cette perpétuelle antithèse entre les guerres victorieuses d'Auguste et la paix féconde qu'elles amènent au monde. Sur un scyphus de Boscoreale, Auguste, en chef militaire, entouré de ses licteurs, reçoit la soumission des Barbares; puis, assis sur une chaise curule, en magistrat, il apparaît en maître du monde pacifié. Une épigramme de l'Anthologie fait parler les rostres d'Actium : « Nous, éperons d'airain, agrès des vaisseaux, qui sommes ici des trophées de la victoire d'Actium, voici que les abeilles nous entourent de leurs essaims murmurants et nous confient leurs dons parfumés. Que les bienfaits de la politique de César sont précieux ! Elle enseigne aux armes même des ennemis à porter les fruits de la paix »<sup>1</sup>.

1) *Anthologie grecque*, trad., éd., Hachette I, 1863, p. 117, n° 236 (Philippe).

7. — *Les textes littéraires.*

Lisons les poètes. Virgile<sup>1</sup> décrit sur le bouclier d'Enée déjà cité les hauts faits de Rome, qui trouvent leur point culminant dans le triomphe d'Octave à Actium, obtenu grâce à la protection de son père Apollon, et c'est, après la lutte, le triple triomphe, la joie du peuple délivré des guerres, les sacrifices d'actions de grâces au dieu et au héros. Même note dans diverses odes et dans une épître d'Horace<sup>2</sup>. Son ode V du livre IV (*Ad Augustum*) est caractéristique. Le poète compare le prince à Apollon; il lui demande de rendre la lumière à sa patrie, car, dès que son visage a brillé sur le peuple, le soleil rayonne plus éclatant; grâce à lui, Cérès et l'Abondance fécondent les champs; chacun, la coupe en main, au déclin de la journée, le convie à son festin, comme une divinité tutélaire, et verse en son honneur les flots de la libation domestique. Même note dans Prosperce, dont l'élégie 6 du livre IV chante Octave, vainqueur d'Actium, qui, tel Apollon victorieux du serpent Python et dieu pacifique, permet au poète de jouir de la paix des festins, la lyre et la coupe en mains.

Ne dirait-on pas des commentaires littéraires d'œuvres plastiques telles que notre coupe de Genève?

8. — *Uniformité de ce thème.*

On pourrait multiplier les citations, car il s'agit d'un thème devenu banal dès l'époque d'Auguste. Fils d'Apollon, de Maia, de Jupiter, il est lui-même divinisé sous l'aspect de ces dieux. Il soumet le monde et inaugure une ère nouvelle de paix et de prospérité. Nouveau Romulus, nouvel Enée dont il descend, il a créé une nouvelle Rome et une nouvelle Troie.

1) *Enéide*, VIII, 704 sq.

2) IV, 15, *Augusti Laudes*; 14, *Ad Augustum*; I, 2, *Ad Augustum Caesarem*; I, 12, *Ad Augustum*; IV, 5; *Épîtres*. II, 1, *Ad Augustum*.



Il est le sauveur, le maître des hommes et du globe terrestre.

*Divis orte bonis, optime Romulae  
Custos gentis*

dit Horace<sup>1</sup>

*Gentis humanae pater atque custos*

répète-t-il'. Il est un miracle incarné. « Pour toi, nous te prodiguons dès à présent des honneurs complets, nous t'élevons des autels où l'on jure par ton nom; nous avouons que la terre n'a jamais produit, ne produira jamais rien qui t'égale »<sup>2</sup>.

Ainsi se répète d'un auteur à l'autre ce chant monotone d'adulation, avec les mêmes comparaisons, les mêmes images, les mêmes mots. C'est l'écho des flatteries prodiguées par le peuple romain à Auguste vivant, présages de son apothéose future. Avec ces matelots et ces passagers du navire d'Alexandrie qu'Auguste rencontre dans la baie de Pouzzoles, vêtus de blanc, couronnés de fleurs et brûlant l'encens comme à un dieu, les poètes chantent : « C'est par lui que nous vivons, par lui que nous naviguons, que nous jouissons de la liberté et de nos biens »<sup>3</sup>. On croirait volontiers qu'artistes et poètes officiels, tant il y a uniformité, répètent un antique canevas traditionnel en l'adaptant au héros nouveau.

#### 9. — *Ce thème répond aux aspirations et aux croyances populaires.*

Cette unanimité se comprend. Elle procède, non pas de conceptions fantaisistes du moment, de créations factices de littérateurs et d'artistes, mais d'aspirations profondes de l'âme romaine, qui tendaient à se satisfaire et qui ont trouvé en Octave leur incarnation. Que l'on songe à l'état d'esprit

1) Horace, Odes, I, 12, Ad Augustum.

2) Id., Odes IV, Ad Augustum.

3) Id., Épître II, II, Ad Augustum.

4) Suétone, Aug., 98.

des Romains au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. ! Après les longues luttes civiles qui avaient désolé et ruiné le pays latin<sup>1</sup>, tous aspiraient à voir surgir un maître qui ramènerait avec la paix la prospérité et le bonheur. Les guerres, l'anarchie, avaient déterminé un état d'esprit plus superstitieux que jamais, une ferveur mystique toute nouvelle, analogues à ceux que l'on a vu renaître dans des circonstances pareilles, dans la guerre mondiale<sup>2</sup>. C'étaient partout des oracles, des devins, des astrologues<sup>3</sup>. Las d'un présent odieux et incertain, on voulait sonder l'avenir et on lui demandait la consolation des maux actuels. Dans une sourde anxiété, on attendait le Sauveur, le maître du monde, que depuis longtemps annonçaient les livres sibyllins et d'autres innombrables prophéties.

On se sentait à la fin d'un monde ancien et à l'aurore d'un monde nouveau, d'un âge d'or retrouvé, que ramènerait un être plus qu'humain. Ces idées fermentaient dans la société romaine du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, comme à l'autre bout de la Méditerranée, chez le peuple juif. Elles devaient toutes trouver leur réalisation dans deux Messies, parus à un demi-siècle d'intervalle, qui, différents dans leur personnalité historique comme dans les buts qu'ils poursuivaient, présentent cependant dans leur légende d'incontestables ressemblances : Octave ou le divin Auguste, et Jésus, le Christ, l'oint de Dieu. César, environné lui aussi de présages, avait cherché à réaliser à son profit les antiques prophéties ; mais il avait échoué et ne fut dieu qu'après sa mort. Plus heureux et plus habile, profitant des tentatives de son père adoptif, Octave fut ce Sauveur tant attendu. Autour de lui, de sa naissance à sa mort, puis après celle-ci encore, se cristallisèrent les prodiges, les croyances

1) « Partout sont confondus le juste et l'injuste, partout la guerre est dans le monde, partout les hideuses images du crime. Les travaux des laboureurs sont négligés »... Virgile, *Géorgiques*, I.

2) Cf. entre autres mon article *La recrudescence des superstitions en temps de guerre et les statues à clous*. *L'Anthropologie*, 1916, p. 243 sq.

3) Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 68 sq.



populaires, les mythes, qui constituèrent à côté de son caractère historique, son caractère légendaire de roi-dieu, sauveur et maître du monde, que décrivent gravement les auteurs latins, en particulier Suétone, d'après les sources contemporaines du prince<sup>1</sup>. « Le peuple, dit M. Boissier<sup>2</sup> se laissa prendre tout à fait à ces dehors; il lui créa de bonne heure une légende comme à un dieu. Dès sa jeunesse il avait fait des miracles, dont quelques-uns rappellent ceux qu'on lit dans les Vies des Saints ». Ce ne fut pas de la part du prince une duperie. A ses propres yeux, comme à ceux du peuple romain, Auguste incarnait les thèmes mystiques légendaires qui sont ceux de nombreux héros divins ou humains, les mêmes qui ont entouré d'une auréole de légende la personnalité historique de Jésus<sup>3</sup>. C'est cette légende qui retiendra notre attention.

## II

### 10. — *La divinité et l'humanité des maîtres du monde.*

Pour les peuples anciens et modernes, le roi est le représentant du dieu sur la terre; il en est souvent le fils, il l'incarne même. Par cette origine divine, il est appelé à régir le monde

1) On sait que Suétone a accordé une importance toute spéciale à la biographie d'Auguste et qu'il a utilisé abondamment les récits des auteurs contemporains de César et d'Auguste, Macé, *Essai sur Suétone*, 1900, p. 357, 359, 362.

2) Boissier, *op. l.*, I, p. 106.

3) Saintyves, *Les Vierges mères*, 1911, p. 200, 233; p. 237 sq. L'idéalisation de la naissance de Christ; G. Berguer, *op. l.*, p. 14 sq. L'analyse et l'étude des mythes et des légendes.

A propos de cette comparaison entre la légende d'Octave et de Jésus, signalons que ces deux thèmes ornent l'un et l'autre les mêmes monuments. Si Octave, maître du monde, paraît sur le disque de la patère, l'artiste chrétien inscrit la Nativité du Sauveur dans le bouclier. « O combien l'artiste manque de sens, dit une épigramme de l'Anthologie, lorsqu'il grave sur ce bouclier, arme de guerre, la Nativité du Prince de la Paix ». *Anthologie grecque*, trad., éd. Hachette, I, 1863, p. 341, n° 592.

entier<sup>1</sup>, « à gouverner la terre immobile, la mer agitée, les villes, les royaumes sombres, les dieux et la foule immense des mortels », dit Horace<sup>2</sup>.

Se faire reconnaître comme fils de dieu et de roi, c'est *a priori*, s'assurer déjà la maîtrise de l'univers.

Tous les conquérants antiques, comme ceux qui sont appelés à une mission divine, ont eu à cœur de prouver leur double origine<sup>3</sup> : d'une part leur origine céleste et divine, qui se manifeste le plus souvent par une conception miraculeuse et par la virginité de leur mère<sup>4</sup>; de l'autre, leur origine terrestre, royale, qu'elle soit réelle, ou établie par des généalogies fantaisistes. Roi, fils de dieu, fils d'une vierge, il semble que ce soient là trois conditions presque indispensables à la genèse de ces maîtres du monde, qu'il s'agisse de Jésus, d'Octave, d'Alexandre, réalisant un thème mythique identique.

Ils sont fils de dieu, et leur père céleste ne les abandonne pas pendant leur vie entière, mais les protège. Jésus est en communion permanente avec lui, comme Octave l'est avec Apollon, son protecteur à Actium et en d'autres circonstances. A leur mort, ces héros divins remontent naturellement au ciel qui les avait envoyés sur terre remplir leur mission temporaire.

Ils sont fils d'une Vierge, car ils ne sauraient naître comme le commun des mortels. Ils sont aussi rois. Alexandre l'est de

1) Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad., I, p. 138 sq.

2) Horace, Ode III, 4. Ad Calliopem :

Qui terram inertem, qui mare temperat  
Ventosum et nubes regnaque tristia  
Divosque, mortales turbas  
Imperio regit unus aequo.

3) C'est pourquoi Pompée, après ses victoires sur Octave, se déclare fils de Neptune. Antoine qui prétend aussi à la domination, se croit fils de Bacchus, (Dion, XLVIII, 9, 48; Plut., *Ant.*, 24.

4) Comme Joseph, père réel de Jésus, Octavius, père d'Octave, ne joue qu'un rôle effacé; tous deux ne s'étonnent pas de la conception divine et l'acceptent sans murmurer, malgré la courte révolte de Joseph (Loisy, *Les Évangiles Synoptiques*, I, p. 333).



naissance. César et Auguste revendiquent leur ascendance royale, et cherchent à en réaliser le pouvoir. Le Messie attendu par les Juifs est de race royale et doit être investi du pouvoir suprême. Royauté que Jésus considère comme spirituelle, affirmant que son royaume n'est pas de ce monde, mais que le peuple juif veut croire réelle, car pour lui le Messie est avant tout le Sauveur d'Israël; le roi qui s'assiéra sur le trône de David<sup>1</sup>. L'étoile de la Nativité, dans un apocryphe, l'annonce comme roi<sup>2</sup>, et les généalogies ont pour but de prouver son rôle messianique, sa descendance royale<sup>3</sup>. Ainsi Anchise révèle à Enée, venu sous la conduite de la Sibylle aux enfers, la destinée de sa race, divine et royale, et toute sa descendance jusqu'à César Auguste<sup>4</sup>.

Ces maîtres du monde portent un double nom, qualifiant leur double nature terrestre et céleste : Jésus est le Christ, l'oïnt de Jahvé, terme qui désigne le roi d'Israël<sup>5</sup>; Octave est Auguste, surnom de valeur religieuse. « C'est avec Jupiter, dit Ovide, que César partage son nom ».

Tous sont des Sauveurs, qui doivent sauver l'univers menacé de ruine et rétablir la paix parmi les hommes.

Il y a parfois lutte entre leur double nature. Ils aspirent à la maîtrise divine et humaine, et cependant, ils ne sont pas sans craindre sa réalisation. Auguste, qui s'efforce de son vivant déjà de faire reconnaître sa mission, repousse cependant le titre de *dominus*; dans les jeux publics, l'acteur ayant déclamé la phrase : « O maître juste et bon », et chacun lui en faisant l'application, il flétrit par un édit cette adulation, et ne veut pas qu'on lui donne ce titre, sérieusement ou par plaisanterie<sup>6</sup>. A l'homme qui s'est agenouillé devant lui, comme

1) Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 317, 319.

2) Saintyves, *les Vierges Mères*, p. 180; sur le thème de l'étoile qui annonce la venue de l'enfant divin, *ibid.*, p. 242 sq., 176 sq.

3) Loisy, *op. l.*, I, 316 sq.

4) *Enéide*, VI, 756 sq.

5) Loisy, *op. l.*, I, p. 319.

6) Suétone, *Aug.* 53.

devant un dieu, en lui disant : « Mon bon maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? », Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a qu'un seul bon, c'est Dieu »<sup>1</sup>.

#### 11. — *Quelques maîtres historiques du monde : Alexandre.*

Les textes anciens confirment ce caractère des maîtres du monde. Alexandre est un de ces princes prédestinés. Par sa naissance déjà, il est fils de roi. Il est fils de dieu, puisque sa mère Olympias a conçu du serpent Zeus Ammon. Le magicien Nectanebo, le véritable père de l'enfant suivant un récit, retarde sa naissance deux fois de suite, jusqu'à ce que la conjonction des astres favorables ait assuré au nouveau-né la possession du monde<sup>2</sup>. Le jeune Alexandre dompte Bucéphale, et Philippe transporté de joie, s'écrie : « Mon fils, cherche un autre royaume, qui soit plus digne de toi, car la Macédoine est trop petite ». En montant le cheval mythique, attribut du dieu céleste, Alexandre s'est révélé futur dieu, futur maître du monde<sup>3</sup>. Dans le temple de Gordion, il tranche le nœud gordien, réalisant l'oracle qui promet l'empire de l'Asie ou du monde entier à celui qui délierait ce nœud irréel. Ici encore, il se pose en dieu maître du monde<sup>4</sup>, en successeur du vieux roi phrygien Gordios, qui est en réalité une divinité<sup>5</sup>. Plus tard, il se rend au temple de Jupiter Ammon pour y recevoir la même investiture; le prêtre, dit Diodore, le salue du titre de fils de Jupiter, de la part du dieu, et Alexandre déclare accepter cette filiation, si le dieu lui donne l'empire de la terre<sup>6</sup>.

1) Marc, X, 17.

2) Pseudo-Callisthène; Maspero, *Comment Alexandre devint dieu*; Saintyves *op. l.*, p. 222; Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 466.

3) *Rev. des études grecques*, 1918, p. 79.

4) *Ibid.*, p. 79.

5) *Ibid.*, p. 79, 39 sq.

6) Diod., XVII, 51; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 35.



12. — *Jules César, maître du monde.*

Jules César est à la fois de lignée divine et royale, car il se réclame d'une part de Vénus par les Jules descendants d'Enée, fils de cette déesse, de l'autre du roi Marcius. « Ainsi, dit-il, notre maison réunit à la sainteté des rois, qui sont les plus puissants parmi les hommes, la majesté révérée des dieux qui tiennent les rois eux-mêmes en leur pouvoir <sup>1</sup>. » Il veut être roi ; devant la résistance des républicains, il hésite, et, au peuple qui l'acclame de ce nom, il répond qu'il est César et non roi. Mais il intrigue avec les quindécemvirs, détenteurs des livres sacrés, pour obtenir d'eux ce titre comme étant l'expression de la volonté divine ; l'on assure que le quindécemvir Cotta veut proposer de l'appeler roi, les livres sibyllins portant que les Parthes ne peuvent être vaincus que par un roi. Cette prétention hâte le complot où il périt <sup>2</sup>.

Il veut réaliser la destinée d'Alexandre, maître du monde <sup>3</sup>. Voyant à Cadix la statue du Macédonien, il soupire de n'avoir rien fait à l'âge où celui-ci a conquis la terre. La nuit précédente, il rêve qu'il viole sa mère, et les devins lui annoncent que ce présage lui assure la suprématie du monde, car cette mère n'est autre que la Terre, notre mère commune à tous <sup>4</sup>, la terre-mère qui, dans les mythes anthropomorphiques, s'unit au ciel-père pour engendrer le monde et les êtres vivants <sup>5</sup>.

César possède un cheval monstrueux dont le sabot ressemble à des pieds humains. Les devins, expliquant ce prodige, promettent l'empire du monde à son maître. Comme Alexandre a seul dompté Bucéphale, César est le premier qui dompte celui-

1) Suétone, *César*, 6.

2) *Ibid.*, 79 ; cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 307.

3) Sur ce désir de César, Lubker, *Reallexikon d. klass. Altertums* (8), 1914, p. 513, référ.

4) Suétone, *César*, 7.

5) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 369 sq., 374 sq., etc.

ci, impatient d'aucun cavalier avant lui<sup>1</sup>. Ce cheval, pas plus que celui d'Alexandre, n'a jamais existé en réalité ; c'est un être mythique, fusionnant deux formes connues du soleil, le cheval et le pied humain, tout comme l'hippalectryon unit en un ensemble bizarre le coq et le cheval de même sens symbolique<sup>2</sup>.

D'autres prodiges encore, qu'on ne veut point énumérer ici, confirment César dans son rôle de maître du monde<sup>3</sup>. Déjà demi-dieu durant sa vie, l'apothéose après sa mort, qu'on décerne la première fois à un mortel depuis le temps de Romulus, consacre définitivement sa divinité.

### 13. — *Octave, maître du monde.*

Tout annonce en Octave un de ces maîtres de l'univers. Héritier par son père adoptif César de la dynastie royale et divine des Jules, descendant d'Enée et de Vénus, il est encore, on le verra, le fils direct d'Apollon. Des prodiges multiples le destinent à ce rôle, et confirment la prédiction qu'Apollon fait à Enée, dans l'Enéide, que sa maison, les enfants de ses enfants, et ceux qui viendront après, domineront toute la terre<sup>4</sup>. Les présages, dit Suétone<sup>5</sup>, qui précédèrent sa naissance, qui l'accompagnèrent ou la suivirent, suffisaient déjà à faire connaître sa grandeur future. On les verra plus loin. Avant sa naissance l'oracle de Vélitres, après sa venue Nigidius Figulus, le proclament maître de la terre. En Thrace, les prêtres de Bacchus donnent cette assurance à son père

1) Suétone, *César*, 61.

2) Cf. *Rev. hist. rel.*, LXXI, 1915, p. ; *Rev. des ét. grecques*, 1918, p. 79. Comparer avec le cheval monstrueux de Mahomet, Borak.

3) Boissier, *op. l.*, I, p. 121 sq.

4) *Enéide*, III.

5) Suétone, *Aug.* 94.



Octavius<sup>1</sup>. Le mathématicien, où plutôt l'astrologue<sup>2</sup> Théogène, à Apollonie, peu avant la mort de César, reconnaît le futur dominateur et l'adore<sup>3</sup>.

Comme César, Octave veut répéter l'exemple d'Alexandre et prend modèle sur lui. Il fait ouvrir le tombeau du héros pour lui mettre sur la tête une couronne d'or, et le couvre de fleurs<sup>4</sup>. Les mêmes prodiges lui arrivent qu'au grand conquérant<sup>5</sup>. Il est en effet, comme le Macédonien, un divin créateur d'empire ; il égale aussi Romulus, auquel il est assimilé puisqu'il fonde en quelque sorte une seconde fois Rome<sup>6</sup>.

#### 14. — *Les empereurs romains, successeurs d'Auguste, maîtres du monde.*

Tous les empereurs, après Auguste, se réclament d'une origine divine et prétendent aussi à la maîtrise du monde, aidés en cela, comme déjà César et Auguste, par les prédictions astrologiques accréditant l'idée qu'ils y sont prédestinés de toute éternité<sup>7</sup>. Néron, Galba, Vespasien, Pertinax, Gordien, etc.<sup>8</sup>, reçoivent avant leur avènement de telles assurances. On scrute assidûment l'horoscope des futurs monarques, si bien que les empereurs régnants, effrayés, sévissent contre

1) Suétone, *Aug.* 94. Gordien père consulte de même un mathématicien sur la géniture de son fils ; l'astrologue lui annonce qu'il sera fils et père d'empereur et empereur lui-même. Cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 560.

2) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 546 sq. *L'astrologie et la société romaine*.

3) Suétone, 94 ; cf. Maury, *La magie et l'astrologie*, p. 76 ; Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 438, note 1 ; 549, note 5 ; id., *Hist. de la divination*, I, p. 253.

4) Suétone, *Aug.* 18.

5) *Id.*, 94.

6) *Id.*, 7.

7) Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, *Rev. hist. et litt. rel.*, I, 1896, p. 435 sq. ; Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 549, note 5.

8) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 554, 558, note 3, 555, 560 ; Boissier, *La religion romaine*, I, p. 351.

les astrologues, mettent à mort leurs rivaux à venir, ceux qui ont une géniture impériale<sup>1</sup>. Tous sont des *κοσμοκράτορες*, suivant le terme qu'emploie un auteur du II<sup>e</sup> siècle pour désigner les empereurs romains<sup>2</sup>.

15. — *Les maîtres du monde gouvernent les éléments.*

Un des traits habituels de ces maîtres du monde, fictifs ou réels, c'est la puissance qu'ils exercent sur la nature, qu'ils régissent à leur gré. Ils incarnent en quelque sorte celle-ci, dont les phases sont en étroite relation avec celles de leur propre vie. C'est de leur existence que dépend la fertilité de la terre, ses récoltes, ou sa disette<sup>3</sup>. Les travaux de Frazer, entre autres, ont mis en lumière ce caractère des rois et des dieux, de tous les temps et de tous les pays, qui sont parfois mis à mort rituellement pour assurer cette fécondité<sup>4</sup>.

Ce pouvoir sur les éléments, les mortels s'efforcent de l'acquérir par des moyens magiques. Les magiciens de l'Égypte ancienne possèdent des formules puissantes. « Si tu récites la première, tu charmeras le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux; tu comprendras ce que les oiseaux et les reptiles disent, tous tant qu'ils sont; tu verras les poissons de l'abîme, car une force divine les fera monter à la surface de l'eau<sup>5</sup> ».

Mais à lui seul, sans ces ressources, l'homme ne peut prétendre à une telle contrainte sur la nature, et c'est un lieu commun des auteurs anciens que de comparer l'impossibilité d'un acte à l'incapacité humaine de bouleverser les lois naturelles. « Oui, dit Properce<sup>6</sup>, l'homme dessécherait les flots de

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 438 sq., 554 sq., 560 sq.

2) Bouché-Leclercq, *ibid.*, p. 437 sq.

3) Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 160 sq.

4) *Ibid.*, III, p. 87 sq.

5) Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. XLVII, 108, 113-4.

6) *Élégies*, II, 32, A Cynthie.



la mer, ou détacherait les étoiles de la voûte céleste, avant de parvenir à détourner nos beautés du vice. La chasteté, on l'a vue fleurir au temps de Saturne et lorsqu'aux temps de Deucalion les eaux recouvraient l'univers »... « Les dauphins viennent jucher dans les bois d'Erymanthe, les flots écumants de la mer vont servir de gîtes aux cerfs rapides<sup>1</sup>. »... « Le ciel éteindra ses astres et le soleil éclairera les nuits, la mer donnera aux marins une eau bonne à boire, les morts reviendront au séjour de la lumière, avant que l'oubli ne s'empare du nom d'Homère de Méonie et n'amoindrisse la renommée de ses vieux poèmes<sup>2</sup>. »

Ce bouleversement des éléments accompagne fréquemment la vie des dieux et des héros mythiques<sup>3</sup>. Tantôt ce sont des changements heureux : à la fête annuelle de Faunus, on voit les loups errer parmi les agneaux sans crainte<sup>4</sup>. Leurs naissances miraculeuses sont célébrées par l'émoi joyeux de la nature<sup>5</sup> : à celles du Dalai-Lama<sup>6</sup>, de Bouddha, d'autres encore, les fleurs s'épanouissent et les sources jaillissent. A leur mort, la nature s'attriste et se trouble, les bêtes parlent, les sources tarissent<sup>7</sup> ; de sinistres présages apparaissent dans le ciel et sur la terre. Daphnis meurt : les troupeaux ne veulent plus se désaltérer, ne broutent plus, les lions gémissent<sup>8</sup> :

#### 16. — *Jules César, maître des éléments.*

Les auteurs latins établissent une perpétuelle relation entre la vie du prince et la fécondité et la prospérité de la nature ;

1) *Anthologie grecque*, trad., éd. Hachette, 1863, I, p. 21.

2) *Ibid.*, p. 338, n° 575 (Philippe).

3) Divers ex., Saintyves, *Les Vierges mères*, passim ; id., *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'émoi des éléments.

4) *Horace*, Odes, III, 18. Ad Faunum.

5) Saintyves, *l. c.*

6) Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 158.

7) Saintyves, *l. c.*

8) Virgile, *Églogue* 5.

ils s'inspirent assurément de ces vieux thèmes populaires des rois agraires, dont le prêtre de Nemi, Frazer l'a montré, était un exemple. Le sort de César est annoncé par le trouble de la nature, par des éclipses du soleil, par plusieurs modifications de l'ordre des choses, et l'on craint alors le retour désastreux des siècles de Pyrrha où les poissons grimperent aux arbres et sur les montagnes, où les quadrupèdes nagèrent dans les eaux<sup>1</sup>. Mais César est devenu un nouveau dieu, que Virgile chante au début du premier livre des *Géorgiques*; l'univers va le reconnaître comme le père des moissons, comme souverain régulateur des saisons<sup>2</sup>. Dans la neuvième églogue, le poète célèbre l'astre de César, sous lequel la moisson va mûrir et la grappe se colorer. Dans la cinquième, la nature participe à la vie du dieu Daphnis, symbole de Jules César; pleine d'émoi lors de sa mort, elle est en joie lors de son entrée dans le ciel, et c'est la fertilité des champs. Alors, le loup ne tend plus de pièges à l'agneau; le chasseur ne cherche plus à surprendre le cerf; les rochers et les monts eux-mêmes poussent des cris de joie en l'honneur du nouveau dieu.

#### 17. — *Auguste, maître des éléments.*

Octave, sur la patère de Boutae, est assimilé à Mercure, dieu de la fécondité terrestre. A chaque instant les poètes rappellent son rôle bienfaisant sur la nature pacifiée qui dès lors va produire l'abondance. « L'olive n'a plus de noyau, la noix plus de coquille, nous sommes à l'apogée de la gloire<sup>3</sup> », dit Horace... « O Mélibée, c'est un dieu qui nous fait ce sort tranquille. Oui, il sera toujours un dieu pour moi », dit Virgile<sup>4</sup>. Le peuple croit fermement que la vie de la nature est liée à

1) Horace, *Odes*, I, 2, Ad Augustum Cesarem.

2) *Géorgiques*, I, 25 sq.

3) Horace, *Épîtres*, II, 1, Ad Augustum :

Nil intra est oleam, nil extra est in nuce duri,  
Venimus ad summum fortunae.

4) Virgile, *Eglogue* I.



celle du prince. En 733 de Rome, lors d'une peste et d'une famine, il pense que ces maux viennent de ce qu'Auguste n'est que consul cette année, et il est convaincu qu'on s'en délivrera en le nommant dictateur<sup>1</sup>. Plusieurs prodiges de la vie d'Auguste, on le verra, s'expliquent par cette croyance à une connexion entre l'âme du prince et celle de la nature qui lui obéit.

18. — *Le maître du monde inaugure une ère nouvelle de paix et de prospérité.*

Cette paix qu'Auguste détermine par ses victoires et que célèbre la coupe de Boutae, c'est celle que dispensent aux mortels les maîtres divins du monde, qui termine la période de trouble et de guerre, et qui inaugure une ère nouvelle de prospérité. Dans l'Énéide, Jupiter prédit à Vénus qu'après la mort de César, devenu dieu, et à la venue d'Octave, cesseront les guerres, s'adoucira la férocité du temps, et que les portes du temple de Janus seront fermées<sup>2</sup>. Horace, dans son Chant séculaire, proclame le début d'un nouveau siècle; s'adressant à Apollon et à Diane, et tout spécialement au père divin d'Octave, il leur demande la prospérité pour le peuple romain descendant des Troyens et la gloire pour le descendant d'Énée qui, vainqueur de tous, ramène la paix, la sécurité, l'abondance. Ce sont là des pensées qu'on retrouve dans toutes les légendes de tels héros. Les prophéties juives, relatives au Messie, célèbrent le rameau qui sortira du tronc de Jessé, et, comme les poètes latins, ce temps béni où le loup habitera avec l'agneau<sup>3</sup>. « Paix sur la terre », chantent les anges à la venue du dieu. La mère de Zoroastre voit en songe pendant sa grossesse les luttes que soutiendra son fils, et les animaux prêts à le dévorer; mais un jeune homme lui apparaît et la

1) Dion, LIV, 1; cf. Boissier, *op. l.*, I, p. 92, note 1.

2) Énéide, I.

3) Isaïe.

tranquillise : « Ne crains point, le roi du ciel protège ton enfant, le monde est plein de son attente, et il fera boire ensemble le lion et l'agneau<sup>1</sup>. »

19. — *L'attente du maître du monde et l'ère nouvelle.*  
*Le retour de l'âge d'or.*

Cette ère nouvelle, cette paix profonde que doit ramener le maître du monde, est celle de l'âge d'or retrouvé<sup>2</sup>, du règne de Saturne, dont le retour est prédit par les prophéties et les livres sibyllins<sup>3</sup>. Partagée en quatre âges, l'histoire du monde commence par celui de Saturne, l'âge d'or, puis passe par ceux d'argent, d'airain, de fer, pour recommencer le cycle et ramener l'âge d'or. A l'époque d'Auguste, tous croient à ce retour espéré, et les poètes le prédisent. Horace décrit Rome ravagée par la guerre et prévoit sa ruine; il conseille à ses concitoyens d'émigrer vers un pays plus propice où la terre prodigue sans culture ses trésors, où la vigne fleurit éternellement sans le secours du fer, où les chèvres s'offrent d'elles-mêmes à la main qui les trait, où l'ours et le serpent sont sans danger. Jupiter, dit-il, réserva ces rivages à un peuple innocent, quand l'airain vint souiller les jours de l'âge d'or et qu'arriva l'âge du fer, plus dur encore<sup>4</sup>. Virgile, dans sa quatrième églogue, dans les Géorgiques, dans l'Énéide, annonce l'âge d'or; aux enfers, Anchise révèle à son fils Énée ce que sera sa descendance jusqu'à Auguste, qui dominera le monde et y rétablira l'âge d'or<sup>5</sup>. Tibulle décrit le monde heureux sous

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 170-1.

2) Sur l'âge d'or et la théorie des quatre âges, Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, p. 249; id., *L'Astrologie*, p. 187.

3) Sur les livres sibyllins, Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 1433; s. v. Libri, p. 1237; s. v. Sibylla; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 133 sq.; IV, p. 286 sq.; Hoffmann, *Die Tarquinischen Sibyllen-Bücher*, Rhein. Mus., 1895, L.

4) Horace, *Epodes*, XVI, Ad Romanos.

5) *Géorgiques*, II; *Énéide*, VIII, 519; VI, 793 sq.



le règne de Saturne, alors qu'il n'y avait pas d'armes et de guerres, pas de navires sur mer, que les animaux n'étaient pas domestiqués, que les chênes donnaient du miel, que les brebis venaient d'elles-mêmes se laisser traire<sup>1</sup>. Il demande à Apollon, père d'Octave, et en somme à Octave lui-même, de faire revivre cet ancien état de choses, la prospérité et l'abondance des campagnes<sup>2</sup>.

Tous les textes témoignent qu'à cette époque, le monde romain épuisé croyait à sa fin prochaine, à un renouvellement du monde, à une ère nouvelle, dont les devins, les haruspices, les astrologues, épiaient anxieusement les signes précurseurs. Ils espéraient la venue d'un être surhumain qui rétablirait l'ancien âge d'or des légendes, et c'était une sorte d'attente inquiète, analogue à celle qui précéda la naissance du Christ<sup>3</sup>.

## 20. — *L'enfant divin, l'âge d'or et la quatrième églogue.*

Cette croyance trouve son expression la plus parfaite dans la quatrième églogue de Virgile, écrite en 40 sous le consulat de Pollion. On ne veut pas discuter ici ce poème inspiré des livres sibyllins, qui s'est prêté à tant de controverses et qui s'y prête encore<sup>4</sup>, mais en retenir seulement la pensée inspiratrice.

Il chante un enfant mystérieux dont la venue coïncide avec le retour de l'âge d'or sur la terre. Quel est-il? Est-ce le fils d'Asinius Pollion? Est-ce l'enfant d'Octave et de Scribonia? Est-ce Octave lui-même? S'agit-il d'un enfant réel ou légendaire<sup>5</sup>? Est-il né ou encore à naître<sup>6</sup>? Autant de questions qui

1) *Elégies*, I, 3.

2) *Elégies*, II, 5.

3) Boissier, *op. l.*, I, p. 260-1.

4) Cartault, *Études sur les Bucoliques*, p. 218 sq., passe en revue les diverses hypothèses; Lubker, *Reallexikon d. klass. Altertums* (8), 1914, s. v. Vergilius, p. 1100, réfèr.; Lejay, *La quatrième Églogue de Virgile*, *Rev. de phil.*, 1912, p. 5 sq. *Virgil's messianic Eglogue*, trois études de Mayer, Fowler, Conway, 1907; Bellessort, *Virgile, son œuvre et son temps*, 1920, p. 61 sq.

5) Lejay, *op. l.* p. 24.

6) *Ibid.*

n'ont pas reçu de solutions définitives et qui n'en recevront peut-être jamais.

L'opinion la plus plausible est celle-ci<sup>1</sup>. L'enfant existe, il a intéressé le poète qui en a connu les parents. Mais il n'est pour lui qu'un prétexte à développer le songe d'une humanité nouvelle, conforme aux prophéties. Parti de la réalité, le poète s'égare aussitôt dans le monde des rêves et des chimères. Cet enfant symbolique favori des dieux, de Diane Lucine et d'Apollon, et fils de dieu, deviendra dieu lui-même, il gouvernera le monde pacifié<sup>2</sup>, il inaugurerà une ère nouvelle, le retour de l'âge d'or prédit par la Sibylle de Cumès après l'âge de fer. Son caractère divin se manifeste par la connexion entre sa vie et celle de la nature<sup>3</sup>. M. Lejay, entre autres, insiste avec raison sur ce point ; il montre l'étroit parallélisme qu'établit le poète entre la croissance du héros prédestiné, de son enfance à l'âge mûr, et les âges de la terre<sup>4</sup>. « Deux thèmes, la croissance du héros, la transformation de la terre et du monde, se déroulent parallèlement. » Pendant l'enfance, la nature se pare de fleurs spontanément ; les troupeaux donnent du lait à pleines mamelles, ils n'ont plus besoin d'être conduits ; les lions ne menacent plus. Un peu plus tard les campagnes se revêtent de moissons, on cueille le raisin sur les buissons, le miel coule des chênes ; l'abondance est partout. Quand l'enfant prend la toge virile, c'est l'âge d'or qui est réalisé. La terre produit d'elle-même toute chose ; et c'est la suppression du travail ingrat de l'homme. Plus tard encore, arrivé à l'âge des magistratures, de nouveaux prodiges surgissent et c'est la joie universelle de la terre, de la mer et des cieux. « Le poète a donc vu la vie de son héros comme un développement parallèle à la

1) Fowler.

2) Détail qui, a-t-on fait remarquer avec raison, élimine le fils d'Asinius Pollion ou un enfant qui ne serait pas de race princière et royale. Lejay, *op. l.* p. 19.

3) Sur ce thème, ci-dessus ; Lejay, *op. l.*, p. 21 sq. ; Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, 254, 265.

4) Lejay, *op. l.*, p. 10 sq.



transformation du monde. A mesure que le héros grandit, le monde devient beau, fertile, heureux, pacifié, réglé ; c'est une idée de conte de fée<sup>1</sup>. » Et c'est l'idée même que l'on constate dans la légende de beaucoup de maîtres du monde.

21. — *L'enfant de la quatrième églogue et Octave.*

On a pensé<sup>2</sup>, et cette hypothèse soulève quelques difficultés toutefois, que cet enfant mystérieux est Octave. Il est vrai qu'à l'époque où écrit Virgile, ce héros est déjà un jeune homme (23 ans). Mais on ne sait si l'enfant vient de naître ou est à naître, comme le fait remarquer M. Lejay. La naissance peut avoir été bien antérieure. Car elle est en quelque sorte hors du temps et de l'espace, n'intervenant que pour annoncer le renouvellement du monde dont elle est la condition<sup>3</sup>. Or l'attente d'un enfant mystérieux, futur maître du monde, est antérieure à cette année 40, comme en témoigne l'oracle de Vélitres et le massacre projeté des enfants romains, dont on parlera plus loin, et, dans ces cas, elle a trait à Octave. L'avènement de cet âge d'or doit se produire sous le consulat de Pollion ; c'est à cette date que commence une nouvelle ère. Or, en 40, grâce à l'entremise de ce consul, la paix de Brindes réconcilie Octave et Antoine, qui se partagent le monde romain, le premier prenant l'Occident, le second l'Orient. Le poète pouvait déjà prévoir la réalisation des prophéties, et reconnaître en Octave le héros attendu. « Jam regnat tuus Apollo », dit-il, et, dans sa pensée, Apollon est peut-être Octave.

Malgré les difficultés qu'on a souvent relevées, tout, dans cette églogue, évoque Octave et sa légende, telle que l'ont connue les poètes et le peuple. Lui aussi est fils de dieu et il deviendra dieu ; comme l'enfant virgilien, il naît à 10 mois, et on verra plus loin le sens de ce chiffre. Il y aura certes encore

1) *Ibid.*, p. 21.

2) Kukula.

3) Lejay, *op. l.*, p. 25.

des luttes avant que revienne la paix, et un nouvel Achille marchera contre une nouvelle Troie, c'est-à-dire contre Rome<sup>1</sup>; cet Achille, ennemi de Rome<sup>2</sup>, serait-il Antoine, qui a lutté contre Octave, et qui plus tard sera écrasé par lui? Puis ce sera la paix profonde, la fertilité des champs, idées que nous avons vues exprimées tant de fois par les poètes et les artistes, entre autres par celui de la coupe de Boutae, en les appliquant à Octave Auguste. Horace ne fait-il pas aussi allusion à cet enfant mystérieux quand, dans l'ode 6 du livre IV, il loue Apollon d'avoir tué Achille, et empêché celui-ci de livrer aux flammes l'enfant au berceau, l'enfant dans le sein de sa mère, car Jupiter, sur les instances d'Apollon et de Vénus, détournant ce coup, a accordé ainsi à la postérité d'Enée de fonder la nouvelle Troie, Rome? Il y a là sans doute allusion à l'ascendance divine d'Octave, adopté par les Jules, et à la réalisation de cet enfant mystérieux.

Rappelant des prophéties anciennes relatives à la venue d'un enfant sauveur du monde, dont les Romains ont fait l'application à Auguste, la quatrième églogue a été facilement adaptée par les chrétiens à un autre sauveur, Jésus, dont la légende présente tant d'analogies avec celle du prince, et les mêmes idées réalisées sous une forme mythique<sup>3</sup>; il n'est pas nécessaire de croire à une influence judaïque sur Rome; ce sont

1) Cette assimilation de Rome avec Troie est constante chez les poètes romains du temps d'Auguste, Plessis, *Troica Roma*, Mélanges Boissier, p. 401 sq. Dès le début de l'Enéide, Virgile l'affirme; Properce s'écrie: « Troia, cades, et Troia Roma resurges » (*Elégies*, IV, 1). Cf. Encore Tibulle, *Elégies*, II, 5; Horace, *Odes*, III, 3, etc.

2) Cf. Plessis, *l. c.* Dans l'ode 6 du livre IV, adressée à Apollon et à Diane, Horace célèbre Apollon qui a vaincu les ennemis de Rome, décrits sous une forme mythologique comme sur la coupe de Boutae; il a vaincu entre autres Achille qui voulait renverser Troie, cette Troie fondée par Apollon, qui est en réalité Rome. Car, pour les poètes romains, Achille est l'ennemi de Rome, puisqu'il a détruit Troie, préfigure de Rome.

3) Boissier, *op. l.*, I, p. 256 sq.; astrologie et livres chrétiens. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 606 sq., parallélisme astrologique entre les récits romains et chrétiens, et explications chrétiennes, *ibid.*, p. 610 sq.



des thèmes universels, nés indépendamment les uns des autres.

22. — *Auguste est le maître du monde attendu.*

Cette attente impatiente du maître du monde se réalise donc avec Octave. Dès la mort de César, des prodiges de toutes sortes et spécialement une comète avaient annoncé qu'une ère nouvelle commençait, et de graves débats s'étaient engagés sur la destinée de Rome et sur la restauration de l'univers<sup>1</sup>. C'est en Octave que tous plaçaient leur espoir. Virgile invoque les dieux de la patrie : « N'empêchez pas ce jeune homme de venir en aide à ce siècle en ruine » (*saeculo everso*)<sup>2</sup>. Horace montre la terreur du monde, plein de prodiges effrayants ; il appelle les dieux au secours, Apollon, Vénus, Mars, et spécialement le fils de Maia, Mercure, qui s'identifie à Octave et qui va ramener la joie parmi le peuple romain<sup>3</sup>. « Les destins, dit-il, nous ont donné César, et jamais la bonté des dieux n'a fait et ne fera à la terre un plus grand présent, lors même qu'ils nous ramèneraient les siècles de l'âge d'or<sup>4</sup> ». Mais ce sont précisément ces siècles que ramène ce présent des dieux. Invoquant Apollon, rappelant la simplicité primitive de Rome, Tibulle voit, après les présages sinistres de la mort de César, l'abondance et la joie rendues par le nouvel Apollon (Octave)<sup>5</sup>.

Nouveau Romulus, celui-ci fonde une seconde fois Rome ; nouvel Enée, il fonde une seconde fois Troie ; fils de dieu et dieu lui-même, maître des éléments, il ouvre une période nouvelle du monde, et suivant une inscription, rescrit du pro-

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 548-9.

2) Virgile, *Géorgiques*, I.

3) Horace, *Odes*, I, 2. *Ad Caesarem Augustum*.

4) Horace, *Odes*, IV, 2.

5) Tibulle, *Elégies*, II, 5.

consul d'Asie, « il vient donner une seconde nature au monde prêt à subir la destruction <sup>1</sup> ».

Les parents d'Octave, comme ceux de Jésus, ont connu ces prophéties et ils en ont vu dans leur fils la réalisation. Octave lui-même a partagé les espérances de ceux qui croyaient à la fin de la grande année, et qui en attendaient un rajeunissement du monde et le retour de l'âge d'or <sup>2</sup>. Tout comme Jésus <sup>3</sup>, il s'est cru appelé à réaliser les prophéties antiques, à être le Messie royal et divin qui devait régénérer le monde <sup>4</sup>. Ses victoires et sa domination réelle ne justifiaient-elles pas cette prétention, dont les jeux séculaires furent la confirmation officielle <sup>5</sup> ?

(A suivre).

W. DEONNA.

1) *Dict. des ant.*, s. v., Haruspices, p. 29 et note 11 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1893, XVII, p. 316 sq.

2) Bouche-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 253 ; *L'astrologie*, p. 549.

3) Jésus s'est cru prédestiné par les livres saints, et ses actes sont en partie déterminés par les prophéties, « afin que les prophéties s'accomplissent ». Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 505, note 2.

4) Peut-être est-ce pour cette raison qu'il fait brûler une quantité de livres sibyllins ; n'étaient-ils pas devenus inutiles, puisque les prophéties étaient réalisées et n'auraient-ils pu devenir dangereux pour lui ? Suétone, 31. Il fait transporter les autres au temple d'Apollon Palatin, en 12 av. J.-C., dans le sanctuaire du dieu inspirateur de la Sibylle. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 296, 308.

5) Sur les jeux séculaires, cf. plus loin.



## MINUCIUS FELIX ET TERTULLIEN

---

Si la critique est unanime à reconnaître dans l'*Octavius* de Minucius Felix un des chefs-d'œuvre de la plus ancienne apologétique chrétienne, en revanche, depuis près de trois siècles qu'on en disserte, l'accord n'a pas pu se faire sur la date de ce dialogue cicéronien. Est-il antérieur ou postérieur à l'*Apologétique* de Tertullien, daté de 197 ? Problème d'autant plus irritant qu'il existe de nombreux passages — idées, arguments, exemples historiques — communs aux deux ouvrages, et, comme aucun des deux écrivains ne nomme l'autre, l'emprunteur, quel qu'il soit, tombe nécessairement sous le soupçon de plagiat.

M. Monceaux, dans le premier volume de son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1901), a donné un exposé lucide et impartial des raisons alléguées en faveur de la priorité, soit de Tertullien, soit de Minucius, par les nombreux érudits qui, depuis Ebert, ont pris parti dans la controverse. La liste s'est grossie depuis lors de plusieurs noms, mais non, ce semble, d'arguments nouveaux ou décisifs. Tandis que Schanz (1905) maintient l'antériorité de Minucius, Harnack (1904) se prononce résolument en sens contraire, c'est-à-dire en faveur de la thèse si habilement rajeunie dans cette Revue même, il y a 33 ans, par Massebieau. M. Pierre de Labriolle, dans sa récente *Histoire de la littérature chrétienne* (1920), sans être aussi affirmatif, laisse deviner, par la place même qu'il assigne à l'*Octavius* dans son exposé chronologique, qu'il se range, lui aussi, à l'opinion favorable à Tertullien.

Je voudrais apporter aujourd'hui au volumineux dossier de ce procès un argument qui, à tout le moins, me paraît présen-

ter le mérite de l'inédit. Il est vrai que je ne me flatte pas d'avoir tout lu : si donc, ce qui n'est pas impossible, quelqu'un m'a devancé, je m'en excuse et m'en félicite.

Au chapitre 21 de son opusculé, Minucius Felix expose longuement la théorie evhémériste d'après laquelle les dieux du paganisme ne sont que des hommes divinisés après coup, en reconnaissance de leurs bienfaits. Après avoir parlé de Saturne, de Jupiter et de leur postérité, il passe (§ 9) à des exemples plus récents et poursuit en ces termes : *Nisi forte post mortem deos fingitis et perierante Proculo deus Romulus, et Iuba, Mauris volentibus, deus est, et divi ceteri reges qui consecrantur non ad fidem numinis, sed ad honorem emeritae potestatis.*

C'est-à-dire, autant que je puis traduire ce latin tourmenté : « à moins que, après la mort, vous ne forgiez des dieux, que le parjure de Proculus n'ait fait un dieu de Romulus et le consentement des Maures un dieu de Juba, sans compter tous ces autres rois divinisés que l'on consacre, non par confiance dans leur nature céleste, mais pour honorer leur puissance passée. »

Ainsi, parmi les rois déifiés à l'époque historique, notre auteur, après Romulus — dont il avait pu lire la légende dans Tite-Live ou dans Ovide — cite Juba, roi des Maures. Il s'agit, sans aucun doute, non de Juba I<sup>er</sup>, — qui régna non sur la Mauritanie, mais sur la Numidie, — mais de son fils Juba II, lequel obtint en 25 av. J.-C. le royaume de Mauritanie en échange de celui de Numidie qu'il n'avait gouverné que pendant quelques années. Juba II, qui régna près de 50 ans, fut aussi célèbre comme politique que comme érudit et collectionneur. Bien que sa dynastie n'ait pas subsisté longtemps après lui, la vénération attachée à son nom survécut parmi ses anciens sujets : c'est ainsi que Tacite nous apprend (*Histoires*, II, 58) que plus d'un demi-siècle après sa mort, lorsque le procureur de Mauritanie L. Albinus fit son *pronunciamiento* en faveur d'Othon, il crut devoir usurper les insignes royales et le nom de Juba. Quant au fait de la déification de Juba — fait assez



insolite, puisque, dans le monde romain, cet honneur paraissait désormais réservé à l'Empereur — il n'est attesté par aucun historien païen, mais l'exactitude en est confirmée au moins par un document épigraphique : je veux parler de l'inscription découverte par M. Gsell<sup>1</sup> aux Hassnaoua, non loin de Bordj-bou-Arerdj, dans la province *Mauretania Sitifensis* et qu'on peut lire aujourd'hui dans le *Corpus*, tome VII, n° 20627 :

NVNDINA ANNV · QVOD PRAECEPIT IOVIS · ET · IVBA · ET · GENIUS  
VANISNESI · QVOD · PRECEPERUNT · DII · INGIROZOGLEZIM

De même, le fils et successeur de Juba, Ptolémée, s'il n'a pas été à proprement parler divinisé, a du moins été l'objet d'un culte adressé à son « génie », comme le prouve l'inscription de Cherchell (*C. I. L.*, VIII, 9342) : *genio regis Ptolemaei regis Iubae f.* Les dédicaces de ce genre doivent avoir été nombreuses dans l'ancien royaume de Juba, et si l'on admet, avec M. Monceaux, que Minucius Felix était originaire d'Afrique, et probablement de Cirta, rien n'est plus naturel que de supposer qu'il ait pu, au cours de quelque excursion — il n'y a pas très loin de Constantine à Sétif ou même à Cherchell — voir de ses yeux une inscription de ce genre, sinon un édicule consacré à la divinité tutélaire de Juba.

Remarquons maintenant que ce renseignement curieux et précieux de Minucius Felix se retrouve en substance chez trois auteurs chrétiens, Tertullien, Cyprien et Lactance, dont je crois devoir reproduire intégralement les textes :

Tertullien, *Apologeticus*, c. 24 :

*Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui.*

1) Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie* (Paris, 1893), p. 286. Cf. Cagnat, *L'année épigraphique*, 1894, p. 31; Dessau, *Inscr. selectae*, n° 4490.

Cyprien, *Quod idola dii non sint*, c. 2 :

*Mauri vero manifeste reges suos colunt, nec ullo velamento hoc nomen praetexunt.*

Lactance. *Instit. divin.* I (*De falsa religione*), 15, 6 :

1° *Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt et Mauri reges suos.*

2° *Privatim vero singuli populi gentis aut urbis suae conditores summa veneratione coluerunt, ut Aegyptii Isidem, Mauri Iubam, Mace-lones Cabirum<sup>1</sup>.*

Déjà l'abbé Sevin, dans son mémoire encore utile sur Juba II<sup>2</sup>, a entrevu la parenté qui relie ces textes à celui de Minucius Felix et même la priorité du renseignement plus précis et plus limité fourni par celui-ci. « Juba, écrit-il, avait su gagner le cœur de ses sujets. Sensibles à ses bienfaits, ils le mirent au nombre de leurs dieux, comme le témoignent Lactance et après lui (*sic*) Minucius Felix; ce qui, sans doute, a donné lieu à saint Cyprien et à Tertullien d'écrire que les Maures avaient coutume de déférer à leurs rois les honneurs de la divinité. »

Abstraction faite d'une erreur chronologique évidente, ce raisonnement paraît parfaitement fondé. Cependant, Carl Müller<sup>3</sup> a contesté l'interdépendance des deux groupes de textes. Il prétend que le renseignement de Tertullien et de Cyprien sur « la coutume des Maures » peut dériver d'une tout autre source : 1° parce que on lit dans la *Vita Severi* (c. 13) que l'empereur Septime Sévère, bien qu'il eût occis beaucoup d'hommes illustres, était regardé par les Africains comme un dieu (*ab Afris ut deus habetur*); 2° parce que le culte des

1) Il n'y a pas lieu de tenir compte, comme on l'a fait parfois, d'un texte d'Arnobé, *adv. Nationes*, I, 36, où figurent dans une liste de faux dieux *Titanes et Bocchores Mauri*. Quant au prétendu témoignage d'Athénagore — *Iubam pro deo a Mauritanis adoratum tradit* — allégué par Saumaise (*Exercit. Plin.*, in *Solin.* 199) c'est une simple bévue du célèbre érudit.

2) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, IV, 462 suiv.

3) *Frag. hist. graec.* III, 466.



Libyens pour leurs rois défunts est attesté par Nicolas de Damas (Fr. 115). Cette objection est sans valeur. Le texte de la *Vita Severi* — alors même qu'il ne serait pas interpolé — est étranger à la question : il prouve simplement la persistance au III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle du culte de l'empereur Sévère en Afrique, mais non pas spécialement chez les Maures. Quant au renvoi au fragment 115 de Nicolas de Damas, il est simplement faux, quoique consciencieusement reproduit dans la thèse de La Blanchère sur Juba II<sup>1</sup> ; c'est ainsi que les erreurs engendrées par l'étourderie sont perpétuées par la paresse. Le fragment 115 concerne les Crétois, non les Libyens. Le seul fragment de Nicolas auquel puisse, à la rigueur, se rapporter la citation de Müller, c'est le fragment 141 relatif aux Panebi (Πάνηβοι), peuple de Libye qui, nous dit-on, lorsqu'un roi mourait, tranchait sa tête et la consacrait, après l'avoir dorée, dans un temple<sup>2</sup>. Mais les *Panebi* sont une peuplade inconnue, dont rien ne permet de croire qu'ils se rattachaient aux Maures, et il y a loin de l'usage bizarre rapporté par Nicolas au culte divin mentionné par les Pères.

Assurément le culte des rois n'est pas, en Afrique même, exclusivement attesté pour Juba. Toute une série de textes épigraphiques, soigneusement recueillis par M. Toutain<sup>3</sup>, prouve que plusieurs rois de Numidie — Masinissa, Gulussa, Hiemsal — furent divinisés par leurs sujets et étaient encore invoqués par les Africains aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais, si les Pères avaient connu ces textes ou ces sanc-

1) R. de La Blanchère, *De rege Iuba* (thèse, Paris 1883, p. 107). Dans ce passage relatif au culte de Juba, je ne trouve de remarquable que cette phrase *Iuba cultu quod domui et regno superesset prosecutus*, par où l'on voit que la crise du latin ne date pas d'hier.

2) τὴν κεφαλὴν ἀποκόψαντες καὶ χρυσώσαντες ἀνατιθέασιν ἐν ἱερῷ.

3) J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, tome III, I (1917), p. 39. Les textes épigraphiques visés sont : *Bull. arch. du Comité*, 1914, p. 38 (Dussaud); *C. I. L.*, VIII, 20731 (Masinissa), 8834 (Hiemsal; cf. Dessau, 4489), 17159, 18752. On peut y ajouter Dessau, n° 4488, qui paraît relatif à Masgava, fils divinisé de Masinissa.

tuaires, ils auraient parlé des rois de Numidie et non pas de ceux de Mauritanie, et précisément pour les rois de Mauritanie antérieurs à Juba II (Bocchus I<sup>er</sup>, Bogud, Bocchus II) nous ne possédons aucun témoignage de ce genre.

En fin de compte, la remarque de l'abbé Sevin subsiste dans son intégrité, et les témoignages que nous avons transcrits sur le culte des Maures pour leurs rois n'ont pas d'autres parallèle littéraire que celui de Minucius Felix sur le culte de Juba. Encore parmi ces témoignages convient-il d'opérer un triage, qui n'en laissera subsister que deux. Nous savons, en effet, que Cyprien — à supposer qu'il soit vraiment l'auteur du traité *Des idoles* — appelait Tertullien son maître<sup>1</sup> et « a profondément subi l'empreinte de ce génie dominateur<sup>2</sup> ». Nul doute, par conséquent, que son texte ne soit purement l'écho de la phrase de l'*Apologétique*, à laquelle il n'ajoute qu'une fleur de rhétorique négligeable. Quant à Lactance, avec son étourderie ordinaire, il a reproduit deux fois le même renseignement. emprunté, la première, à Tertullien, comme le prouve la formule *Mauri reges suos*, et la seconde, à Minucius Felix, auteur qu'il mentionne avec éloge (*Div. Inst.* V, 1) et dont il reproduit textuellement, en le nommant, un passage concernant Saturne (*Ibid.*, I, 11) : quoique dans le texte n° 2 le nom de Minucius ne soit pas prononcé, les mots *Mauri Iubam* équivalent à une signature.

En définitive, il ne reste en présence que le texte de Minucius Felix attestant le culte de Juba et celui de Tertullien, mentionnant la déification des rois Maures en général. Entre ces deux textes, dont la filiation est évidente, lequel a le plus de chance de représenter le témoignage original? Tout critique exercé répondra : le premier. Il n'est pas dans les habitudes des compilateurs et des démarqueurs de retrécir, si je puis dire, un renseignement historique, mais, au contraire, de l'élargir, de

1) Hieronymus, *De viris ill.* 53.

2) Labriolle, *Op. cit.*, p. 178.



le généraliser, sans souci d'une rigoureuse exactitude. Si Minucius avait eu sous les yeux le texte de Tertullien, on ne conçoit pas pourquoi il en aurait restreint l'application au seul Juba, mort depuis si longtemps et qui n'intéressait plus personne, au risque de diminuer la portée de son argument évhémériste. Au contraire, on comprend très bien que Tertullien, trouvant dans Minucius, qui pouvait le tenir de première main, le renseignement précis, mais étroit, sur le culte de Juba, l'ait reproduit et étendu sans scrupule à tous les roi Maures, à la fois pour dissimuler son emprunt, amplifier son argument et arrondir sa période.

Le processus que je suppose trouve d'ailleurs une analogie et une confirmation frappante dans le « *cas Saturne* », si bien mis en lumière par Ebert et Schanz, et dont les partisans de l'antériorité de Tertullien se sont débarrassés avec un peu trop de désinvolture. Il s'agit de la tradition, également évhémériste, qui fait de Saturne un roi d'origine crétoise exilé en Italie. Cette tradition nous est conservée dans trois passages parallèles de Minucius Felix, de Tertullien et de Lactance, qui invoquent tous les trois l'autorité de quatre historiens : deux latins, Cornelius Nepos et Cassius, et deux grecs, Thallus et Diodore<sup>1</sup>. Personne ne croira que chacun de nos trois apologistes ait pris la peine de vérifier par lui-même ses quatre citations : de toute nécessité, deux de ces textes dérivent du troisième. Pour Lactance qui, je l'ai déjà dit, apprécie et cite Minucius Felix, il n'est guère douteux que sa phrase ne soit purement et simplement empruntée à Minucius ou, moins probablement, à Tertullien ; l'addition du nom de Varron, qui ne se lit que chez Lactance, peut avoir été faite « de chic ».

1) Minucius Felix, c. XXI, 4 : *Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur.*

Tertullien, *Apol.* 10 : *Saturnum neque Diodorus graecus aut Thallus, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos aliud quam hominem promulgaverunt.*

Lactance, *Div. Inst.* I, 13, : *Graeci Diodorus et Thallus, Latini Nepos et Cassius et Varro.*

Restent Tertullien et Minucius. Or, le plagiat de Tertullien est ici manifeste grâce à une bévue déjà signalée par Vossius. Minucius, visant à la concision, avait désigné les deux historiens romains sous les noms abrégés de *Nepos* et de *Cassius* (il s'agit de l'annaliste Cassius Hemina). Tertullien, voulant ajouter quelque précision, a bien reconnu dans Nepos l'historien classique Cornelius Nepos, mais, devant le nom de Cassius, son érudition a bronché, et, au lieu de Cassius Hemina, il a écrit bravement Cassius Severus, avocat très célèbre du temps d'Auguste, mais qui n'a sûrement rien à voir dans un détail archéologique<sup>1</sup>. Ainsi le petit bout d'oreille échappé par mégarde dénonce, une fois de plus, l'emprunteur.

Les tentatives d'explication du « cas Saturne », présentées par les partisans de la priorité de Tertullien, sont d'une extrême faiblesse. Par exemple, Massebieau suppose que Minucius, s'étant aperçu de la méprise de Tertullien, a de lui même corrigé la leçon fautive *Cassius Severus* en *Cassius* tout court; mais en pareil cas, pour dissiper l'équivoque, il eût certainement écrit *Cassius Hemina*; de plus cette hypothèse fait beaucoup trop d'honneur à l'érudition de Minucius, qui, à mon avis, n'a pas consulté directement les quatre auteurs nommés, mais a dû trouver dans l'un d'eux (probablement Nepos) le témoignage des trois autres : c'est, comme si souvent, de l'érudition de seconde main. Quant à M. Monceaux, il attribue la bévue du texte actuel de Tertullien à la glose d'un copiste ou d'un interpolateur. Mais il y a à cela un petit malheur, c'est que la même erreur exactement se retrouve dans un passage d'un autre traité de Tertullien, le *Ad nationes*, qui nous est parvenu par une tradition manuscrite toute différente<sup>2</sup>. Il faudrait sup-

1) Il est inconcevable que C. Müller écrive à ce sujet (F. H. G. III, 517) : *qui fuerit Cassius Severus quem Tertullianus dicit nescio*.

2) *Ad nationes*, II, 12 : *legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum, apud Graecos quoque Diodorum...* Il s'agit toujours de la légende de Saturne. La mention de Tacite dans ce passage me paraît faire allusion à *Hist.*, V, 1, 2.



poser que deux interpolateurs se sont donné le mot pour changer, dans l'un et l'autre passage, le nom de Cassius en Cassius Severus : c'est le cas de dire *credat iudæus Apella*.

En définitive, les deux indices tirés du « cas Juba » et du « cas Saturne » se corroborent mutuellement pour établir avec une grande probabilité l'antériorité de Minucius. En présence d'arguments positifs de ce genre, j'avoue que je ne puis accorder beaucoup de poids aux considérations littéraires et morales, si faciles d'ailleurs à retourner, qu'on a invoquées dans l'autre camp. On dit, par exemple, que Tertullien, doué d'une vaste lecture — *omni genere literarum peritus*, suivant le mot de Lactance — et, en même temps, d'un esprit profondément original, cite volontiers ses sources, tandis que Minucius, dont l'opuscule est, par endroits, un véritable centon de Cicéron et de Sénèque, ne mentionne presque jamais les siennes. D'accord ; mais qui soutiendra que Tertullien n'ait jamais glissé dans le péché mignon des journalistes anciens ou modernes qui aiment à jeter la poudre aux yeux de leurs lecteurs et, s'ils citent des livres, nomment de préférence ceux qu'ils n'ont pas lus et dissimulent leur source principale ? M. de Labriolle, qu'on n'accusera pas de ne point apprécier Tertullien à sa valeur, écrit à ce sujet (*op. cit.*, p. 85) : « A l'égard des apologistes grecs Tertullien n'a peut-être pas témoigné toute la gratitude dont il leur était redevable. Il ne nomme que le seul Justin, et encore à titre d'adversaire du gnosticisme, non à titre d'apologiste. » Pourquoi Tertullien en aurait-il usé mieux avec l'obscur Minucius, dont un hasard extraordinaire, presque un calembour, nous a conservé le traité, qu'avec le célèbre Athénagoras ?

En concluant, je répète que je n'ai pas prétendu apporter ici le coup de massue qui doit clore à jamais une controverse trois fois séculaire. Si fortement que j'opine à rétablir Minucius Felix dans sa place chronologique, la première, en tête des apologistes latins, je reconnais que toute cette argumentation se meut dans le domaine du probable, du plausible, non du

certain mathématique. Si quelque témoignage irrécusable venait démontrer l'antériorité de Tertullien, il faudrait s'incliner et chercher une autre explication aux faits signalés plus haut ; mais ce témoignage, nous l'attendons encore.

**Théodore REINACH.**

---



## TATOUAGES MAROCAINS

---

### TATOUAGE ET RELIGION

Tous les auteurs sont d'accord pour affirmer que l'Islâm a proscrit le tatouage, mais il ne disent point sur quels textes ils appuient leur opinion. La défense leur paraît évidente. Ils ont sans doute, la pensée que le tatouage encourt la même réprobation que la représentation de l'être humain, parce qu'ils ne songent qu'aux tatouages figurés. C'est pourquoi je parlerai des rapports du tatouage et de la religion, au point de vue purement dogmatique avant d'exposer l'attitude et les croyances des populations à son égard.

Au Maroc, le tatouage est surtout fréquent dans les tribus ; hommes et femmes le portent, sans scrupule, comme un héritage ancestral ; mais il existe aussi dans quelques confréries religieuses qui n'ont pu se libérer de ces pratiques populaires, et l'une d'elles, va même jusqu'à marquer ses membres de scarifications véritablement rituelles. J'exposerai leurs coutumes. Puis je parlerai des Zkara, qui constituent sous le rapport de la religion un groupement nettement individualisé. Je serai bref au sujet des Juifs, mais la précision du Lévitique, mise en parallèle avec l'obscurité du Qorân, me conduira à reprendre la question de l'orthodoxie et du tatouage, et à rechercher si l'influence talmudique n'a pas été étrangère à la doctrine des Hadit sur ce sujet.

\*  
\* \*

Le Qorân ne défend pas le tatouage d'une manière explicite, mais les commentateurs du Livre Saint en voient l'interdiction dans le verset suivant : « Dieu lui envoya sa malédiction.

J'attaquerai, dit le Tentateur, une partie de tes serviteurs ; je les séduirai ; je ferai naître en eux les passions. Je leur ordonnerai de couper les oreilles des troupeaux et de défigurer la créature. Ainsi parla Satan, Mais l'Apostat qui, abandonnant le Seigneur, prendra le démon pour patron, périra malheureusement. » (Qorân, IV, v. 118).

Se faire tatouer, c'est porter atteinte à la créature de Dieu qui est parfaite, c'est agir selon la volonté de Satan. Le Dr Kocher<sup>1</sup> a fait entendre l'écho de cette interprétation, en disant que le Qorân considérerait le tatouage comme un « signe du diable ».

Les Hadit sont moins équivoques. El Bokhâri signale maintes fois la défense du Prophète ; sur le témoignage d'Ibn 'Omar, il nous apprend que :

« Le Prophète a maudit celle qui met de faux cheveux, celle qui s'en fait mettre, celle qui tatoue et celle qui se fait tatouer »<sup>2</sup>.

Un autre hadit, très populaire au Maroc, exprime la même idée sous cette forme :

« Seront rejetés de l'Islam ceux qui tatouent et sont tatoués. »

Le *Djâmi' Seghir*<sup>3</sup> dit avec plus de concision : « Que Dieu maudisse le tatoueur et le tatoué ! »

Ces textes sont formels ; les Hanéfites, les Malékites et les

1) Cité par A. Lacassagne et E. Magitot, *Du tatouage. Recherches anthrop. et méd. lég.* Paris, E. Mison et P. Asselin et Cie, MDCCCLXXXVI, p. 7. (Extrait du Dict. encyclop. des Sc. méd.).

2) El Bokhâri, *Les traditions islamiques*,.... vol. IV, trad. par Houdas. Paris, E. Leroux, 1913 (Titre LXXVII, chap. 87 § 2, p. 131).

Cf. également même vol. même titre, chap. 82 ; chap. 83 § 4 ; chap. 85, §§ 1, 3, 4 ; chap. 86, §§ 1, 2, 3 ; chap. 87, §§ 1, 2, 3.

Voir, en outre : *Le livre des ventes Çahih d'el Bokhâri, trad. et commenté* par P. Peltier, Alger 1910, p. 44 ; Qastallani, *Commentaires du Çahih de Bokhâri* VIII, 563, 565, 567, 569.

3) *Djâmi' Seghir*. Edition du Caire. Chapitre de la lettre L.



Chaféites les interprètent à peu près de même façon<sup>1</sup>; il n'existe entre leurs doctrines que des différences trop subtiles pour faire une part distincte au rite malékite, généralement suivi au Maroc; pour eux tous, « le tatouage est péché par suite de la malédiction qui le frappe », mais ils l'interdisent encore pour deux raisons.

Premièrement : « La place tatouée est impure parce que le sang y est retenu. » Cette conception, fausse au point de vue anatomopathologique, est conforme à l'idée que les jurisconsultes se font du tatouage. Je trouve dans la consultation de l'un d'eux, que « la poudre déposée sur la peau, après les piqûres du tatouage, s'imprègne de sang, le coagule et reste enfermée sous la plaie »

Deuxièmement : « Le tatouage est un obstacle qui empêche l'eau de parvenir jusqu'à l'épiderme ». Il est « une sorte d'enduit » qui rend les ablutions inefficaces et enlève toute valeur à la Prière; il met le tatoué dans l'impossibilité de suivre l'une des cinq prescriptions fondamentales de l'Islâm.

Par suite, les jurisconsultes se sont posé la question suivante : l'inaptitude à la Prière est-elle définitive ou bien le tatoué peut-il encore faire une prière valable et de quelle façon ?

Le cheïkh Er-Rahouni<sup>2</sup>, s'inspirant de Sidi Abd-el-Qader el Fâsi et d'Ibn Hajar<sup>3</sup> répond que le croyant doit supprimer le tatouage, à moins qu'il n'en résulte pour lui, la perte d'un membre ou la diminution de sa valeur fonctionnelle. Et dans ce dernier cas, ajoute-t-il, il le doit conserver et le repentir

1) Les lignes suivantes ont été rédigées d'après le *Miyâra* et d'après les consultations manuscrites de jurisconsultes marocains dont je dois la traduction à l'amitié de M. H. Massé, chargé de cours à la Faculté d'Alger. J'ai reproduit leurs indications bibliographiques, mais désireux d'exposer les idées fondamentales des théologiens, sur la question, plutôt que de me livrer à une discussion juridique, j'ai cru devoir supprimer de nombreuses références et quelques textes un peu trop obscurs.

2) Er-Rahouni. *Gloses abrégées*, Le Caire, 1306, p. 114.

3) Ibn Hajar. *Gloses sur Miyâra*, p. 108

suffit <sup>1</sup>. El-Houlwâni <sup>2</sup>, moins rigoriste, se rend à l'autorité d'El Mouhaqqaq ben Abirin <sup>3</sup> pour qui « le tatouage est purifié par un lavage, car c'est une marque qui ne peut disparaître que par l'enlèvement (litt. l'écorchement) de la peau. »

Abd-el-Ouahbâb, plus indulgent encore, déclare que « la lotion (ghousl) et l'ablution (woudhou) sont suffisantes, et il place la prière des tatoués, dans la section des péchés pardonnés. » <sup>4</sup>

Les théologiens ne parlent pas du sujet que représentent les tatouages ; c'est l'atteinte portée à la création de Dieu, parfaite par essence, c'est l'obstacle mis aux ablutions et à la prière qu'ils ont interdits. Ils réprouvent le tatouage en soi, et comme le disait un lettré, dont la pensée était le commentaire de ces textes, ils ne le tolèrent ni comme amulette contre les jnouns, ni comme ornement, car « la beauté ne préserve pas du péché » ; ils exigent qu'on s'efforce de l'effacer pour obtenir le pardon de Dieu, sous peine de le voir, après la mort, brûlé par le feu de l'Enfer.

\*  
\* \*

Le tatouage n'est donc pas licite. Au Maroc, les citadins et les fqihis du bled le considèrent comme tel, mais la masse du peuple l'accepte comme une pratique ancestrale, sans même songer à la défense de la religion.

Les hommes, qui sont généralement peu tatoués, obéissent aux usages de leur tribu : ils portent leurs tatouages, à droite ou à gauche, pour des raisons qui relèvent de ce que Herz a appelé la *polarité religieuse*, plutôt que de la religion.

Seuls, les chorfa paraissent suivre les prescriptions ortho-

1) La même opinion est exprimée par Qastallani (VIII, 563).

2) El Houlwâni, *El wasm fi'l wachm* (description du tatouage), Le Caire 1303, p. 4.

3) El Mouhaqqaq ben Abirin. *Roudd el Mokhtâr ala'd dour el mokhtâr*. (Réponse de l'embarrassé à propos des perles choisies).

4) Le Cheikh Guennoun de Fès exprimerait la même opinion dans son *Ikhtisâr*.



doxes. J'ai reçu les confidences d'un chérif d'Ouezzan, élevé chez les Zemmour, et qui, dans l'enfance, s'était laissé tatouer sur le bout du nez, le dessin si fréquent dans cette tribu : il se serait volontiers livré au chirurgien, pour n'avoir plus ce signe qui rendait son origine suspecte, et qu'il considérait comme infamant. A la pensée religieuse, peut d'ailleurs s'ajouter une superstition : la belle-mère d'un chérif rifain, prétendait que le chérif qui se ferait tatouer, mourrait dans les trois jours.

Cependant les chorfa ne renoncent pas à l'emploi des tatouages curatifs, dans les tribus où on les pratique. J'ai recueilli, au Souk d'Aïn Leuh, le dessin du tatouage gravé sur le poignet d'un chérif d'Ifrane, à la suite d'une entorse. J'ai fait la même observation chez les Chorfa d'Itzer. Il semblait qu'il y eût à leurs yeux, deux sortes de tatouages, les tatouages ornementaux, interdits par la religion, et les tatouages thérapeutiques, compatibles avec la foi<sup>1</sup>.

Les Marocaines ont beaucoup moins de scrupules que les hommes. Elles considèrent même certains de leurs tatouages comme légitimes : un hadit populaire prétend que « le ghemaza (tatouage intersourcilier) et la siyala sont de tradition<sup>2</sup> ».

Sidi Abd el Qader el Fâsi a combattu cette croyance en des termes qui montrent combien elle est profonde. « Le trait qui se trouve sur le menton des femmes, dit-il, est-il oui ou non compris dans les tatouages<sup>3</sup>? »

1) Une croyance algérienne fait dépendre la légitimité du tatouage, non point de sa localisation, mais de l'instrument avec lequel il a été gravé. Le tatouage fait avec une épine serait seul licite; des serpents viendraient sucer, dans la tombe, l'emplacement des tatouages gravés au rasoir, (d'après le P. Giacobetti. *Recueil d'Énigmes populaires*, Alger. 1916, note à l'énigme n° 301).

2) C'est l'opinion d'El Houlwâni (*op. cit.*, p. 28). D'après cet auteur, le tatouage est pardonné à qui en ignorait l'interdiction, à qui l'a accepté à son corps défendant, à qui l'a subi en bas âge, à l'insensé, et enfin, à « qui en avait besoin », c'est-à-dire « selon la parole de Mohammed, dans la Tradition : A moins de maladie ».

3) Sidi Abd el Qader el Fâsi, *El adjouda el Kebira*, Fès 1319, p. 15, Question 5.

Et il répond :

« Quant à la siyala qui se trouve sur le menton des femmes elle est comprise dans les tatouages dont l'usage est interdit (harâm); celui qui le pratique est frappé de malédiction<sup>1</sup>. »

Les Chérifât n'ont pas trop de propension aux tatouages. Elles ne porteraient, chez les Ichqern, généralement très tatouées, que les tatouages des sourcils et du menton, à l'exclusion des autres, qui seraient humiliants. J'ai vu plusieurs femme cherkaouia (les Cherkaouia se tiennent pour chérifât), qui étaient fort peu tatouées; l'une d'elles, devenue prostituée, prétendait avec un certain orgueil, que l'autre femme de son ancien mari, qui n'était pas chérifah, portait de nombreux tatouages.

En général, le peuple connaît fort peu le Qorân et reste livré à la superstition. Une femme Fask. à qui M. Laoust demandait pourquoi elle avait ce point tatoué sur le bout du nez, répondit : « Dieu l'a ainsi ordonné ». Une Guettiona disait que toutes les femmes devaient être tatouées, que c'était une obligation pour une bonne musulmane et que seuls les Juifs ne se tatouaient pas<sup>2</sup>. Un indigène du Zerhoun exprimait la même pensée sous une forme d'apparence plus orthodoxe; pour lui, Zohrah, la fille du prophète, avait été tatouée pour être distinguée des Juifs et des Chrétiens. A Rabat, une prostituée justifiait ses tatouages pour les mêmes raisons. De fait, plusieurs Juives enlevées par les Mediouna, lors du sac de Casablanca, durent accepter ce prétendu signe de reconnaissance musulman.

L'influence berbère est particulièrement apparente dans la croyance suivante : d'après une femme Zaer, le tatouage du menton aurait été autorisé par Lalla Fatima ez-Zohra, une Sainte qui occupait, dans sa pensée, une place voisine des Santons locaux. Toutes ces superstitions ont pris naissance en marge du Livre Saint. On peut encore retrouver le dogme à

1) *Ibid.*, p. 17.

2) E. Laoust. *Mots et choses berbères*, Paris, A. Challamel, 1920, p. 139.



l'origine de cette autre hérésie : un homme du village d'Addar, chez les Ntifa, assurait à M. Laoust, que « les parties tatouées du corps de la femme seraient brûlées en Enfer, à l'exception des tatouages des pieds qu'a sanctifiés le sang de l'accouchement. » La paternité n'est-elle pas la guerre sainte de la femme et toute femme qui meurt en couches, ne va-t-elle pas en Paradis ?

Le Hadit maudit le tatoueur et le tatoué. La tatoueuse des pays arabisés a conscience de la malédiction de l'Islâm, mais le remords n'atteint pas le fond de son âme ; elle vous dit volontiers qu'elle a renoncé à sa profession, parce que « c'est très mal » ; mise en confiance, elle raisonne tout autrement. D'ailleurs sa profession n'est pas réprouvée ; elle y prélude par l'incubation dans un sanctuaire. Lorsqu'une femme en effet, veut exercer le métier de tatoueuse elle se rend au tombeau du Saint. Elle lui porte une offrande, brûle des cierges, y passe la nuit, et le Saint lui remet en rêve, l'aiguille dont elle se servira désormais en tatoueuse accomplie<sup>1</sup>.

Elle obtient ainsi des Santons locaux une consécration qui lui vaudrait par ailleurs la malédiction des jurisconsultes ; sa conscience bénéficie des transformations que la mentalité berbère a fait subir à l'Islâm.

\*  
\* \* \*

On retrouve ce compromis des traditions autochtones et des prescriptions orthodoxes au sein même de certaines confréries religieuses, chez les frères de Sidi Ali ben Naceur et chez les Nacîria.

La confrérie des Tireurs de Sidi Ali ben Naceur est une de ces associations religieuses qui ressemblent fort à des corporations. Elle est composée de tireurs et n'est pas sans analogie avec la confrérie des acrobates de Sidi Ahmed ou Mousa. On prétend qu'elle a été fondée en vue de la guerre sainte : c'est l'explication orthodoxe d'une pratique ancienne. En disant

1) Cf. E. Laoust, *Op. laud.*, p. 140.

tout simplement que la protection de Sidi Ali fait atteindre la cible, comme celle de Sidi Ahmed permet de réaliser de beaux tours, on est plus près de la vérité.

Celui qui veut devenir un bon tireur va visiter la Qoubba de Sidi Ali, à Tamegrout ; il y passe la nuit avec son fusil, pour s'y imprégner de baraka ; ou bien il égorge un mouton devant la demeure du moqqadem, lors de ses tournées religieuses et il se présente à lui. Celui-ci prend son arme, la charge, et lui ayant craché dans la bouche, lui ordonne de tirer : il atteint infailliblement le but.

Après ce tir d'initiation, a lieu le tatouage. Chez les Mesfioua, on l'appelle *tarramit* (de *rmi*, pl. *r'ma*, tireur) : il est gravé par une femme, sur l'épaule du tireur, qui relèvera sa manche et le mettra en vue, au moment d'épauler. Ce tatouage n'a pas toujours le même dessin ; il représente en général, un trait vertical, terminé en V, à chacune de ses extrémités, et long de 0<sup>m</sup>,08 environ. Il est coupé de traits perpendiculaires, et flanqué parfois de quelques points<sup>1</sup>.

Le tatouage de l'épaule est répandu au Maroc, mais il n'est pas toujours le signe d'une Confrérie. On le nomme souvent *ktafia* ou *ekkteuf*, en raison de sa situation sur l'épaule ; les Menasra, qui campent sur les bords de l'Océan, l'appellent *'awwâma* ; c'est le tatouage qui sort de l'eau, lorsqu'on nage. Chez les Chaouïa, les Doukkala, les Arrab, il porte le nom de *rekla*, ruade, sans doute parce qu'il est au point où frappe la crosse au moment du recul. Il y a donc un tatouage comparable à celui du tireur, sur des individus qui n'appartiennent pas à la confrérie de Sidi Ali — et dans des tribus où il existe

1) Ces renseignements qui se trouvent en partie dans l'ouvrage de M. Laoust, ont été recueillis par MM. Laoust et H. Basset, au cours d'une mission chez les Ntifa en 1916, et ont été rédigés d'après les notes de M. H. Basset. Le *tarramit* existe aussi chez les frères de Sidi Ahmed ou Mousa. On appelle parfois ces derniers *Abdat er R'ma* les serviteurs (= les dévots) du tir. Il y a d'ailleurs des tireurs parmi les acrobates et ils servent à la fois les deux saints (d'après les renseignements de M. Gay).



des Confréries de tireurs, coexistence qui fait la preuve de l'ancienneté de la tarramit et de sa captation par l'ordre religieux.

Les scarifications qui sont l'équivalent des tatouages, les remplacent parfois : c'est le cas chez les Nacîria qui constituent une confrérie religieuse groupée autour de Sidi Mohammed ben Naceur, proche parent, frère même dit-on, de Sidi Ali. Leur marque ne ressemble en rien à celle des Tireurs; elle est à la fois un signe d'association et un signe de reconnaissance.

Le *Ta'at el Mouchtari* en parle en ces termes : « Les Nacîria ne dissimulent nullement leur qualité, et beaucoup, se conformant à une tradition léguée par le Cheikh Mohammed, portent une marque ostensible de leur affiliation, sous forme de trois traits de tatouage, en avant des tempes, complétés quelquefois par un signe semblable entre les sourcils. Ce signe est appelé le Sceau des cheikhs ». Le Cheik Mohammed en marquait tous ses enfants, dès qu'ils atteignaient l'âge de 7 ans, à l'imitation du Prophète, qui avait donné à ses compagnons une marque spéciale pour les reconnaître au jour de la Résurrection. Le cheikh voulait en outre, que ce tatouage fût le signe affirmant que les Nacîria appartenaient à Dieu comme un esclave à son maître, conformément à l'usage de marquer le plus souvent d'un trait sur les deux joues, l'esclave né à la maison, si bien que dire à quelqu'un : « Je suis pour vous comme l'esclave marqué sur les deux joues », est devenu une expression courante qui signifie le comble de l'obéissance <sup>1</sup>. » Ces scarifications sont, comme l'anneau à l'oreille, qui signifie tantôt que l'on est l'esclave d'un homme, tantôt celui de Dieu.

A Rabat, on ne fait pas de scarifications entre les yeux : on se borne aux deux ou trois traits des tempes. L'opérateur est un barbier : il marque les enfants des familles nacériennes à l'âge de 3 à 6 ans, et son intervention est l'occasion d'une fête

1) M. Bodin, *La Zaouia de Tamegrout*. Arch. berbères, vol. 3, fasc. 4, année 1918, p. 291.

où le moqqadem, les membres de la confrérie et les parents se réunissent autour d'un repas.

Il y a différentes versions au sujet de l'origine de cette marque. Le *Tal'at el Mouchtari* la considère comme une sorte de tradition islamique, et on verra que son opinion est fondée, mais il ne manque pas de légendes explicatives.

On dit, par exemple, que Mohammed ben Naceur était scarifié de la sorte, lorsqu'il se rendit en pèlerinage à la « Sainte Maison de Dieu » pour s'y mettre au service du haram, et que ses compagnons adoptèrent sa marque et la transmirent à leurs enfants. D'autres prétendent que c'est au Drâa qu'il voulût donner aux siens ce signe distinctif. Une histoire, d'une portée toute locale, a cours à Rabat : on raconte qu'un des enfants du cheikh affectait quelque dédain pour ses camarades de l'école, et que son père lui fit cette marque, semblable à celle des esclaves noirs pour rabaisser son orgueil ; l'exemple aurait été suivi par tous les membres de la famille et se serait généralisé<sup>1</sup>.

Je ne sais à quelles sources, Ahmed ben Khaled en Naciri es Slaoui (l'auteur du *Tal'at el Mouchtari*), a puisé son information, mais on la retrouve dans les récits d'Ali-bey<sup>2</sup> : « J'ai remarqué, dit-il, que dans toute l'Arabie, on a le singulier usage de se faire trois incisions perpendiculaires le long de chaque joue ; ce qui fait que la plupart des hommes sont marqués de six cicatrices. Je questionnai plusieurs personnes sur les motifs

1) Cette anecdote rapproche, par erreur, les scarifications des taillades nègres. Mais ne faut-il pas attribuer une origine soudanaise à la marque des Khouans de la Zaouïa de Sidi Abid (province de Constantine)? Le nom même du Saint le laisse supposer. Les frères quêteurs, c'est le D<sup>r</sup> Carton qui nous l'apprend, portent un tatouage de la joue droite, afin d'être reconnus, dans leurs tournées (L. Carton *Ornementation et stigmates tégumentaires des Indigènes de l'Afrique du Nord. Ext. des Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Bruxelles*, 1909, tirage à part, Bruxelles, Hayez, 1910, p. 13 et communication manuscrite.

2) *Voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie*, Paris 1814, t. II. p. 415-416.



d'une pareille coutume ; les unes me répondirent que c'était pour se faire saigner, d'autres que c'était une marque par laquelle on se déclare esclave de la Maison de Dieu. » Ali-bey est sceptique ; « au fond, ajoute-t-il, c'est la mode qui leur commande ces scarifications, qu'ils regardent comme une beauté égale aux peintures bleues, noires et rouges dont se servent les femmes pour teindre leur figures. »

Les Naciria ont conservé à ces signes, le caractère nettement religieux qu'ils n'avaient déjà plus lorsqu'Ali-bey visita l'Arabie. Ils ont capté à leur usage ces « stigmates divins » qui, d'après Hérodote<sup>1</sup>, existaient dès la plus haute antiquité, et qui ont conservé de nos jours, chez certains peuples, la même signification. Dans le bassin du Niger, « le tatouage lire : les scarifications) atteste la dépendance du fidèle à l'égard de son fétiche<sup>2</sup> » ; en Polynésie, il est « la marque visible de l'alliance avec le Dieu de la tribu<sup>3</sup> » ; il est, comme au Maroc, le signe de l'esclavage divin, et il apparaît comme une coutume antique, que le Prophète a adoptée, et que l'orthodoxie, en ce cas un peu inconséquente, n'a pas songé à proscrire, bien que le Qorân ait défendu de porter atteinte à la créature de Dieu.

\* \* \*

Au point de vue de la religion, les Zkara, qui habitent à l'ouest d'Oudjda, diffèrent totalement des autres tribus marocaines ; ils mangent du sanglier et des bêtes mortes, ils boivent du vin, et ne considèrent pas Mohammed comme un Prophète. Les Arabes les tiennent pour des Kharedjites Abadhites. Il était intéressant de connaître leurs idées sur le tatouage ; je me suis adressé à M. Moulieras, leur historien, qui a bien voulu interroger à mon intention, le marabout Ali, un de ses anciens informateurs.

1) *Histoires d'Hérodote*, Trad. P. Giguet, Paris, Hachette et C<sup>ie</sup>, 1875, Livre II, CXIII.

2) S. Reinach, *Orpheus*, Paris, A. Picard, 1909, p. 227.

3) S. Reinach, *op. laud.*, p. 229.

Les Zkaras connaissent le tatouage des tireurs. « Exceptionnellement, m'écrit M. Moulieras (juillet 1918), les tireurs adroits s'arrogent et ont seuls le privilège de se faire sur le haut du bras, à quelques centimètres de l'épaule droite, un tatouage représentant un crabe de rivière. C'est une sorte de prix de tir, une épinglette indélébile, enfoncée en plein derme, qu'ils montrent volontiers, en relevant leur manche de chemise au-dessus de l'épaule, surtout quand ils tirent à la cible, ou sur leurs ennemis. »

Le tireur Zkara découvre son épaule comme le Mesfioua, mais il y a entre leurs gestes pourtant identiques, la différence de deux pensées : le tatouage Mesfioua est une marque d'affiliation, le dessin Zkara une consécration professionnelle, sans caractère religieux, car dans la tribu, le culte des saints n'existe pas.

M. Moulieras dit incidemment, dans son ouvrage<sup>1</sup>, « les Zkaras ont adopté, il n'y a pas longtemps le tatouage pour ne pas trop se distinguer des autres Zenètes. » Cette remarque ne s'applique pas à mon sens, au tatouage des tireurs, qui est une survivance, dont les Zkara ont hérité au même titre que les autres tribus du Maroc. Les « rousma »<sup>2</sup> ne maudissent d'ailleurs pas le tatouage; ils considèrent le crabe tatoué, comme une amulette, et prennent, à ce sujet, le contre-pied des jurisconsultes musulmans.

On rattache aux Zkara, les R'enanema du Sud-Oranais et des environs de Marrakech; ils auraient les mêmes idées religieuses et les mêmes mœurs. Les femmes R'enanema du Sud-Oranais sont connues comme diseuses de bonne aventure et comme tatoueuses. J'ai vu leur travail sur la main droite de tirailleurs algériens; il ne rappelait en rien le crabe des Zkara et m'a paru sans caractère spécial.

Les R'enanema de Tamesloht ont un point de tatouage sur le

1) A. Moulieras. *Une tribu zenète anti-musulmane au Maroc, les Zkaras*, Paris 1904, A. Challamel, note 2 de la page 130.

2) M. Moulieras considère les « rousma » comme les prêtres des Zkara.



nez, que M. Doutté<sup>1</sup> a déjà signalé. « Serait-ce un signe de reconnaissance », dit cet auteur ? Je ne le crois pas, parce qu'on le retrouve, en maintes tribus du Maroc, où il n'a pas cette signification.

Ces R'enanema disent venir du Sahara et se donnent pour les descendants des Kharedjites qui, d'après eux, avaient tatoué, en signe de mépris, le nom de Mohammed sur leur talon<sup>2</sup>. Cette anecdote, où le tatouage joue un rôle aussi inattendu, prouve que la mentalité de la centaine de R'enanema, essaimée à Tamesloht, est bien semblable à celle de Zkara ; elle explique l'impression de M. Mouliéras, qui avait vu en eux, des anti-musulmans.

\*  
\* \* \*

Il ne me reste à parler que des Juifs ; ils suivent généralement la prescription du Lévitique : « Vous ne ferez point d'incisions sur votre chair en pleurant un mort, et vous ne ferez ni aucune figure, ni aucune marque sur votre Corps » (XIX, v. 28).

Les Israélites criminels eux-mêmes ne portent que rarement des tatouages ; sur 195 fiches établies par le service anthropométrique de Rabat (fin 1918), je n'en ai relevé que 8 et on n'en trouverait pas une proportion plus forte chez les prostituées. Encore faudrait-il faire une place à part aux femmes tatouées de force par les musulmans. J'ai vu un certain nombre de juives enlevées par les tribus lors des sacs des Mellah de Fès et de Casablanca ; quelques-unes portaient encore la siyâla ; le plus grand nombre avait essayé de la supprimer au moyen d'un caustique.

La violation, volontaire ou non, de la loi religieuse, comporte d'ailleurs chez les israélites une sanction : les tatouées

1) Doutté, *En tribu*, Paris 1914, p. 334.

2) Communication de M. Pillet, officier interprète à Marrakech. Il est bien entendu que ce trait qui rappelle celui du chanoine Docre dans le roman de Huysmans, *Là-Bas* (Paris, 1899, p. 337), n'a aucun fondement.

ne peuvent être enterrées parmi leurs coréligionnaires. C'est le sort qui décide de l'emplacement de leur tombeau. Le fossoyeur fait tourner 7 fois la pioche en l'air avant de la lancer dans l'espace : là où elle tombe, il creuse la fosse, fût-ce auprès de la dalle funèbre d'un rabbin.

\*  
\* \*

En somme, la proscription du tatouage est efficace chez les Juifs, tandis qu'elle demeure inopérante chez le plus grand nombre des arabo-berbères du Maroc.

Il faut d'ailleurs la subtilité des jurisconsultes musulmans, pour trouver dans l'imprécision du Qorân, le fondement de la doctrine des Hadit.

Les tatouages existaient en Arabie, du temps du Prophète; les poètes les mentionnaient<sup>1</sup>; toutes les femmes en étaient ornées et Fatima ez-Zohra portait bien vraisemblablement la Siyala que lui attribue la croyance marocaine. Néanmoins le Qorân ne contient aucune opposition de principe à l'égard de cette pratique qui on le voit, était fort répandue; il ne lui accorde qu'une allusion discutable, défendant simplement de « *défigurer la créature humaine* ». Ce sont les commentateurs qui lisent dans ces mots la prohibition du tatouage; ils raisonnent comme les zéloteurs islamiques, pour qui, *représenter la créature humaine, était empiéter sur l'œuvre de Dieu*; et cependant, Mohammed et ses continuateurs, purent voir sur les joues des « serviteurs de la Sainte Maison de Dieu » ces scarifications qui ont été adoptées par les Naciria, et qui sont restées, au sanctuaire même de l'Islâm, comme un argument éclatant contre l'interprétation des jurisconsultes.

Il est remarquable que le Qorân et les Hadit aient eu la même attitude vis-à-vis des tatouages et vis-à-vis de la repré-

1) Cf. Tarafat. *Mo'allaqah* v. 1; Nabighah Dzobyâni, *Diwan* Appendice XXVI, 42; Labid, *Mo'allaqah* v. 9; Zohaïr *Mo'all*, v. 2; Antarah. *Diwan* XXXII, 1.



sentation de la figure humaine. Dans les deux cas, autant le Livre Saint avait été discret, autant la Tradition fut prolix. Il s'était fait entre la rédaction des deux textes une évolution doctrinale dont il faut rechercher la cause, avec le P. Lammens, « dans l'influence considérable exercée par les prosélytes juifs, très nombreux dans la primitive église médinoise, la plus ancienne officine dogmatique de l'Islâm ' ».

Cette remarque dépasse assurément les limites de la question des rapports du tatouage et de la religion, au Maroc, mais elle souligne la différence qui sépare les Juifs des Arabo-berbères, les Juifs étant éloignés du tatouage par d'anciennes traditions, les Arabo-berbères (d'une islamisation plus ou moins ancienne, plus ou moins fruste) restant soumis aux influences ancestrales plutôt qu'aux règles de la religion.

J. HERBER.

1) H. Lammens, *L'attitude de l'Islâm primitif en face des arts figurés* Journ. Asiat. T. VI, pp. 239, 279. MDCCCXV. — Au cours de ce dernier paragraphe, mon argumentation s'est souvent inspirée du travail de P. Lammens.

---

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

---

**Les Psaumes.** — *Extrait de la BIBLE DU CENTENAIRE*, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes. Un vol. gr. in-8° de 192 pages. — Paris, Société Biblique de Paris, 1920. Prix : 3 fr. 50.

A côté de l'édition réservée aux souscripteurs et présentée avec plus de luxe, la Société biblique de Paris met en vente un extrait ou plutôt un tirage à part des Psaumes, de format moins grand.

Cette nouvelle traduction a été préparée par MM. Charles Mercier (*Ps.*, 1-29), Paul Humbert (*Ps.*, 30-72 et Note générale sur les indications musicales, littéraires et liturgiques qui accompagnent les Psaumes), Louis Randon (*Ps.*, 73-106), A.-B. Henry (*Ps.*, 107-150). M. Adolphe Lods a révisé l'ensemble du travail ; puis, sous sa direction, le texte a été examiné à nouveau et définitivement arrêté par la Commission de l'A. T. de la Société biblique de Paris.

Cette traduction des Psaumes ne fera que confirmer l'excellente impression produite par le premier fascicule de la Bible du Centenaire qui comprenait la Genèse et partie de l'Exode. Dès maintenant on peut dire que la nouvelle Bible marquera une date pour les études bibliques en France, surtout si, comme nous le souhaitons vivement, elle se répand dans le public et lui apprend qu'il y a traduction et traduction. Celle-ci met très heureusement à la portée du lecteur le meilleur texte que de longues recherches ont établi, tout en lui permettant, par le système de doubles notes que nous avons expliqué (*RHR*, 1917, I, p. 129 et suiv.), de juger de la valeur des conjectures. Elle constitue donc aussi un excellent instrument de travail pour une première orientation. Les traducteurs ne se sont pas contentés, d'ailleurs, de choisir entre les diverses leçons pro-



posées ; ils ont fait œuvre personnelle et ont apporté leur contribution pour la solution des difficultés que soulève l'étude des Psaumes. C'est ce qui nous autorise à discuter quelques points accessoires.

Le fait qui domine aujourd'hui l'établissement du texte des Psaumes est la métrique dont les grandes lignes, après beaucoup de tâtonnements, sont aujourd'hui fixées. Les difficultés ne se présentent que dans le détail ; elles proviennent principalement de ce que le texte est mal conservé ou a subi des remaniements. Le rythme est marqué par le nombre des accents, par la césure, par le parallélisme et les strophes égales. On peut soulever des objections contre l'un ou l'autre de ces termes, trouver ces règles trop absolues ; mais pour être latente ou pour être violée, la règle n'en existe pas moins ; il suffit, pour la justifier, de constater les heureux résultats auxquels elle aboutit souvent. Ainsi le parallélisme n'est pas toujours très net ; parfois même il semble faire défaut ; mais la poésie hébraïque est à ce point modelée sur lui, qu'il l'a soumise à la coupe en strophes d'un nombre égal de stiques ou, si l'on veut, de membres de vers. Il faut naturellement éviter de soumettre à cette coupe régulière les psaumes formés de morceaux différents, mis bout à bout, et aussi les psaumes dans lesquels l'auteur a intentionnellement changé le rythme. Mais ici encore, il ne faut pas que l'exception nous cache la règle et nous prive de son bénéfice quand il suffit, pour la retrouver, de modifications très légères qu'appuient parfois les versions.

La nouvelle traduction des Psaumes tient compte de ces données, comme il est facile de le constater, par exemple au *Ps.*, 3 ; toutefois, de par son caractère de vulgarisation, elle était tenue, en présence des difficultés les plus graves, à une attitude prudente. Nul ne l'en blâmera ; c'est pourquoi les considérations qui suivent ne sont pas présentées comme des corrections, mais comme des suggestions que nous soumettons à la discussion. Elles tendent généralement à montrer que, dans la plupart des cas, il y a profit, aussi bien pour le texte que pour le sens, à adopter les strophes égales.

Ainsi pour *Ps.*, 2, M. Ch. Mercier compte des strophes de sept, six, huit et sept stiques, sans que ressorte la raison qui lui fait adopter cette coupe. Dhbm adopte tout simplement la strophe de sept stiques et il n'est pas douteux que ce soit le dernier état du psaume.

On peut s'y tenir, mais on peut aussi se demander si, au v. 2 : « contre Yahvé et contre son Oint », au v. 7 : « Je vais publier le décret de Yahvé », au v. 8 : « Adresse-moi ta demande », ne sont pas des additions intercalées pour adapter le psaume à un objet déterminé. Elles en ont tous les caractères et, si on l'admet, les strophes seraient de six stiques dans la forme primitive du psaume.

Le mauvais état dans lequel nous est parvenu le psaume 4 soulève de grosses difficultés. Faut-il supprimer le v. 2 avec Duhm ou le conserver avec M. Podechard<sup>1</sup> au prix de quelques corrections ? Dans le premier cas, la mention des « sacrifices pieux » étant écartée, on obtient des strophes régulières de quatre stiques et, ce qui est à considérer, un sens plus net.

Quand on observe qu'il suffit dans *Ps.*, 6 de supprimer les mots : « Yahvé a entendu une supplication », qui forment répétition, pour obtenir des strophes régulières de cinq stiques, ne doit-on pas y consentir ?

Dans le psaume 13, la mauvaise répartition en strophes entraîne une altération sensible du sens par l'adjonction arbitraire de la copule « et », en tête du verset 5<sup>b</sup>. Il faut suivre la coupe imposée par le parallélisme, non celle que marquent les versets actuels.

Voici, dans *Ps.*, 16, 9-10, un exemple de ce que l'intelligence du texte gagne parfois à un exact découpage en strophes :

Aussi mon cœur est-il dans la joie et mon [foie] dans l'allégresse ;  
ma chair même repose en sécurité.

Car tu ne livreras pas mon âme (*nephesh*) au Sheol,  
tu ne permettras pas que ton fidèle voie la fosse.

Détachés ainsi en strophe, le parallélisme de ces vers apparaît nettement et nous livre la conception anthropologique de l'auteur. On sait qu'anciennement les Israélites concevaient deux âmes, l'une plus spécialement attachée au sang et au cœur, l'autre, l'âme végétative fixée dans le foie et ses annexes. Les deux âmes avaient fini par se confondre, que l'on maintenait encore la double localisation. Cœur et foie du premier stique correspondent à l'âme du troisième stique. En dehors du cœur et du foie, sièges de l'âme, on envisage le corps ou la chair. Et ici aussi le parallélisme atteste que l'âme va au Sheol, tandis que le corps reste dans la fosse.

1) *Revue Biblique*, 1918, p. 82 et suiv.



Le psaume 75, se répartissant en strophes de quatre stiques, il s'ensuit que le verset 9 a un stique de trop. Duhm supprime donc : « tous les méchants de la terre en boiront » et avec raison, semble-t-il, puisque ce membre de phrase embarrasse également M. L. Randon qui le change de place. Toutefois, cette glose confirme ce que nous savons par Isaïe, 51, 17 et suiv. et Jérémie, 25, 15 et suiv., à savoir que les méchants seuls buvaient à la coupe — contrairement à ce que semble croire Duhm ; — ils étaient alors pris de vertige et se laissaient mettre à mort sans résistance <sup>1</sup>.

Le texte du psaume 133 offre matière à discussion. M. A.-B. Henry a-t-il raison de le conserver tel qu'il est parvenu jusqu'à nous ou faut-il en détacher certaines gloses ? Le rythme ne suffit pas à décider cette question. Mais la division en strophes — celle de quatre stiques est seule possible, — montre que « la barbe d'Aaron » est une glose et aussi « qui descend sur les montagnes de Sion ».

Nous renvoyons en note quelques observations du même ordre <sup>2</sup>

1) L'idée est celle du guerrier terrassé par l'ivresse ; cf. Ps., 78, 65.

2) Ps., 3, 3 « pour lui » et au v. 4 « Jahvé » sont de trop et manquent d'ailleurs aux LXX. — Le psaume 11 aurait dû être découpé en strophes de quatre stiques. — Ps., 19, 10, la correction proposée *imrat* pour *yireat* est excellente et semble nouvelle. — Le rythme si régulier, sauf en un point, du ps. 23, est complètement rétabli en supprimant au v. 4 deux mots inutiles *ki atta* « car tu es ». — Dans Ps., 27, supprimer la glose 4<sup>a</sup>β. — La coupe adoptée pour les stiques dans Ps., 35 est defectueuse, notamment aux versets 14 et 19. — Les versets 7-11 de Ps., 40, sont en effet altérés ; la place nous manque ici, nous proposerons ailleurs une restitution. — La diversité des morceaux de Ps., 45 apparaîtrait si les versets 3-10 étaient groupés en strophes de six stiques. — Dans le passage Ps., 68, 33-36 si curieux au point de vue de la mythologie hébraïque, il faut évidemment remplacer « Israël » au v. 35 par « cieux » ; cf. Deutér., 33, 26. — Il eut été bon de signaler que les versets 5-11 de Ps., 72 y sont insérés indûment, et que le verset 12 est la suite naturelle du v. 4 dont il faut supprimer « et qu'il écrase l'oppresseur ! » car les strophes sont de quatre stiques. — Dans Ps., 77, la théophanie des v. 17-20 apparaîtrait mieux comme addition si la disposition typographique signalait les strophes de six stiques du morceau précédent. Pour cela, il suffit de supprimer au v. 4 : « Je pense à Dieu et je gémis ». — La reconstitution de Ps., 87 est ingénieuse, mais on ne voit plus comment les strophes se répartissent. — Les strophes du psaume 94 sont de quatre stiques ; les v. 11 et 23<sup>b</sup> sont des gloses. — La distribution de Ps., 132 en strophes de quatre stiques paraît plus naturelle. De même pour d'autres psaumes, ainsi Ps., 134 et 137 où « en nous souvenant de Sion » est une addition.

et nous ne relèverons plus qu'un point. Si, dans le psaume 31, M. P. Humbert trouve quatre stiques au verset 10, au lieu de deux, c'est qu'il considère que la glose est constituée par le terme « mon œil », alors que c'est au contraire, le terme à expliquer. Aussi accepte-t-on généralement que la glose est constituée par « mon âme et mon corps », ce qui a encore l'avantage de ne pas rompre le rythme du morceau, car en coupant le v. 10 en quatre stiques on a pour ce verset, et pour ce verset seulement, un mètre différent. Le texte portait donc « mon œil a dépéri par le chagrin » et un glossateur a spécifié que « mon œil » équivalait à « mon âme et mon corps », ce qu'indiquait d'ailleurs le v. 11<sup>1</sup>.

On pourrait tirer argument de cette remarque au point de vue anthropologique<sup>2</sup> ; nous signalerons seulement qu'un passage resté obscur de l'inscription phénicienne d'Eshmounazar semble en tirer quelque lumière. En effet, à la ligne 17 de ce texte, on lit généralement : « nous avons construit un temple à Eshmoun, prince saint de 'Aïn-Yidlal dans la montagne » ; mais on pourrait comprendre : « à Eshmoun, prince saint, (dont) l'œil<sup>3</sup> a dépéri dans la montagne », c'est-à-dire, d'après la glose biblique, qui a rendu l'âme dans la montagne. Ce serait un nouvel argument en faveur de l'identité d'Eshmoun et d'Adonis que nous avons soutenue contre M. Baudissin, en nous fondant notamment sur un passage de Damascius.

Quoi qu'il en soit de ces détails, la nouvelle traduction des Psaumes mérite qu'on lui fasse le meilleur accueil. Elle rendra de réels services, en particulier par l'annotation qui, tout en restant constamment claire et mesurée, atteste une connaissance étendue de toutes les questions directes ou incidentes soulevées par ces textes.

RENÉ DUSSAUD.

1) Cf. Mathieu, VI, 22 ; « le flambeau du corps, c'est l'œil. »

2) Voir Monseur, *L'âme pupilline*, dans *RHR*, 1905, I.

3) Mot-à-mot : « son œil ». Le relatif est sous-entendu.



Oscar HOLTZMANN. — **Der Tosephtatraktat Berakot, Text, Uebersetzung und Erklærung.** *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXIV*), Giessen, Toepelmann, 1912, XVI-89 pages.

Oscar HOLTZMANN. — **Berakot (Gebete), Text, Uebersetzung und Erklærung, nebst einem kritischen Anhang** (*Die Mischna, I Seder, 1 Traktat*), Giessen, Toepelmann, 1912, VIII-106 pages.

Georg BEER. — **Pesachim (Ostern), Text, etc...** (*Die Mischna, II Seder, 3 Traktat*), Giessen, Toepelmann, 1912, XXIV-212 pages.

Les lecteurs de la Revue connaissent par une série de comptes-rendus publiés dans les années 1913 et 1914 la grande édition de la Michna avec texte hébreu vocalisé, traduction et commentaire, inaugurée par la maison Toepelmann de Giessen<sup>1</sup>. Ils savent ce qui caractérise cette publication. Tandis que M. L. H. Strack, qui dirige une entreprise similaire, se montre préoccupé surtout de la critique du texte, MM. Georg Beer et Oscar Holtzmann, ainsi que leurs collaborateurs, s'attachent principalement à résoudre les problèmes relevant de ce que les Anglais appellent la « haute critique » : recherches dont la nécessité a été depuis longtemps reconnue et proclamée, mais qui n'avaient pas été poussées assez à fond jusqu'ici. Ils se proposent, non seulement de fixer, de traduire et d'élucider le texte, mais aussi : 1° de préciser l'âge et le mode de composition de chaque traité de la Michna, — 2° d'y démêler ce qui est description des institutions existantes au temps des rédacteurs et ce qui est souvenir du passé ou construction théorique, — 3° de mettre les rites, coutumes et croyances attestés par la Michna à la place qui leur revient dans l'évolution générale de la religion et du droit juifs, en notant particulièrement les éléments empruntés par le judaïsme à la culture gréco-romaine.

1) Tomes LXVIII, p. 380-382; LXIX, p. 110-111; LXX, p. 70-71. La publication, sans être complètement arrêtée, a été très ralentie pendant les années de guerre : deux nouvelles livraisons seulement ont vu le jour depuis 1914. Voici la liste des traités actuellement parus : du 1<sup>er</sup> Séder, *berakot* (O. Holtzmann), *Péa* (Walter Bauer), *Kilayim* (Karl Albrecht), *Halla* (K. Albrecht), *Orla* (K. Albrecht); du 2<sup>e</sup>, *Pesachim* (Georg Beer), *Yoma* (Ioh. Meinhold), *Roch ach-chana* (Paul Fiebig); du 4<sup>e</sup>, *Baba qamma* (Walter Windfuhr), *Horayot* (W. Windfuhr); du 5<sup>e</sup>, *Middot* (O. Holtzmann).

Les deux premiers volumes de la collection, contenant l'un l'édition du traité *Berakot* (les bénédictions) par M. Oscar Holtzmann, l'autre celle du traité *Pesahim* (Pâque) par M. Georg Beer, répondaient très exactement, le second surtout, à ce programme. Je me permets, puisque ces deux livraisons n'ont pas fait l'objet d'un compte-rendu spécial dans cette revue, d'en dire quelques mots. M. Beer donne, en tête de son édition, une étude extrêmement nourrie sur l'histoire des fêtes de la Pâque et des Pains sans levain ; il la suit depuis les temps préhistoriques où, autour d'un repas sacré dans lequel on absorbait tout cru l'animal divin, se groupaient un certain nombre de rites préservatifs et fécondateurs célébrés en l'honneur de la Lune, jusqu'à l'époque actuelle, où la fête du Séder, à la fois nationale et religieuse, forme un des piliers du judaïsme. Il y a une part d'hypothèses — fort intéressantes du reste — dans la reconstitution de cette histoire, très obscure à ses débuts ; mais l'étude de M. Beer montre, en tout cas, combien le rituel a varié, même aux époques les mieux documentées. Les interprètes du Nouveau Testament pourront y apprendre à ne plus parler, ainsi qu'ils le font trop souvent à propos de la Cène, du cérémonial juif de Pâque comme d'une grandeur fixe, sur laquelle on peut se renseigner en consultant indifféremment des documents de dates très diverses comme Josephus, la Michna, la Guemara ou la haggada de Pâque.

Signalons également, en tête du traité *Berakot*, l'étude de M. Holtzmann sur l'origine du *Chema*, — l'auteur pense que la récitation journalière de cette confession de foi du judaïsme n'est devenue obligatoire qu'au milieu du 1<sup>er</sup> siècle après J.-C. —, sur l'époque de la composition de la prière dite des 18 *bénédictions* — il la place après 70 —, sur les heures de prière réglementaires.

En même temps que le premier traité de la Michna (*Berakot*), M. Oscar Holtzmann a publié le traité de la Tosephta portant le même titre. On sait que la Tosephta, dont le nom signifie addition, est le plus ancien commentaire de la Michna, bien antérieur par la date à la Guemara (complément), partie principale du Talmud. Il ne semble pas que M. Holtzmann ait l'intention de publier toutes les *Tosaphot*, puisqu'il a donné ce premier traité dans la collection des *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, et non comme amorce d'une série spéciale. C'est regrettable ; car ces ouvrages ont une valeur documentaire presque égale à celle de



la Michna : ils auraient mérité au même titre d'être tous publiés, traduits et commentés. Espérons que l'on pourra un jour, en des temps meilleurs, achever l'œuvre nouvelle inaugurée par M. Holtzmann<sup>1</sup>.

Cette édition de le Tosephta a été exécutée selon les mêmes principes que celle de la Michna dont il a été parlé tout à l'heure. M. Holtzmann n'a pas entrepris d'établir un texte critique définitif, ni même d'utiliser des manuscrits nouveaux ; il s'est contenté de reproduire l'édition Zuckermann (1880), en y ajoutant seulement les points-voyelles — ce qui n'avait encore jamais été fait. — Il s'attache, d'autre part, à préciser l'époque de la composition du traité : il croit pouvoir la placer vers l'an 200 de notre ère, donc très peu après l'achèvement de la partie correspondante de la Michna.

Indiquons, en terminant, une particularité assez curieuse des deux publications de M. O. Holtzmann. Le nom divin est, on le sait, souvent représenté dans les écrits rabbiniques par un double ou un triple yod : יי ou יי. On admet généralement que c'était une façon abrégée d'écrire le tétragramme sacré יהוה, et que ce groupe de lettres était lu 'adonay. M. Holtzmann estime, au contraire, qu'il était réellement prononcé yeya, et que nous avons là une abréviation populaire du nom divin, analogue à Yahou (usité à Eléphantine) et à Yah (qui s'est perpétué dans *hallelou-yah*, par exemple). Il invoque le témoignage de Théodoret (v<sup>e</sup> siècle après J.-C.), selon lequel les Juifs appelaient Dieu 'Adá, tandis que les Samaritains le nommaient 'Izbé, conservant ainsi la prononciation ancienne. Selon M. Holtzmann les rabbins juifs interdisaient seulement la prononciation du nom complet, Yahvé, mais autorisaient celle des formes abrégées du vocable divin. En conséquence, dans la traduction allemande, il rend le signe יי par *Jeja* : *Jeja mit euch ! Der Engel Jejas*.

Il convient d'ajouter que M. Beer ne suit pas sur ce point son collaborateur. Et il est bien à craindre, en effet, que M. Holtzmann, en prônant la lecture Yeya, ne commette la même méprise que Petrus Galatinus, le confesseur de Léon X, en lançant en 1518 dans le monde

1) Une traduction anglaise de la Tosephta est en cours de publication dans la collection *Mishnah and Tosefta, translated from the hebrew with brief annotations*, Londres, Society for promoting Christian Knowledge.

chrétien, avec le déplorable succès que l'on sait, la vocalisation Jéhova. En tout cas la prononciation 'Aia, attestée par Théodoret, semble beaucoup plus près de l'abréviation Yah (avec A prosthétique) que du problématique Yeya.

Adolphe Lods.

**The coptic version of the New Testament**, in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic with critical apparatus, literal english translation, appendix and register of fragments. Vol. IV and V. *The Epistles of S. Paul*. Oxford, Clarendon Press, 1920.

Poursuivant la publication de son édition critique du N. T. en copte, la Clarendon Press vient de faire paraître les Épîtres de S. Paul en sahidique. Le texte était prêt pour l'impression dès 1914, mais la guerre survint et empêcha l'impression des œuvres scientifiques. Nous n'avons pas à le regretter dans le cas présent, puisque le Rév. G. Horner a pu utiliser les fragments de l'archiduc Régnier qu'il ne lui avait pas été permis de collationner avant leur publication par Wessely, et, en appendice, le manuscrit Morgan, du ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle, dont la Clarendon Press avait en vain sollicité une reproduction ; en septembre 1919, alors que les deux volumes étaient composés, notre compatriote M. Hyvernât put enfin communiquer la photographie de ce manuscrit, le seul exemplaire complet des Épîtres pauliniennes en sahidique (cf. t. IV, p. 407). Horner n'hésita pas à rédiger un supplément qui ne contient pas moins de soixante pages (t. IV, p. 407-453 ; V, p. 567-579), et permet de compléter les 331 versets très mutilés ou même inexistants dans les fragments précédemment collationnés. Les coptisants et les exégètes lui sauront gré de s'être donné cette peine, mais ils regretteront profondément les pertes de temps qu'ils auront à subir pour consulter ces deux volumes : les travaux antérieurs du Rév. Horner auraient dû être un titre suffisant pour lui obtenir communication du ms. Morgan et l'utilisation de ce texte dans le corps même de l'édition critique n'aurait en rien nui à l'édition en volume séparé.

Comme pour le N. T. bohairique et pour les Évangiles sahidiques, en regard du texte se trouve une version anglaise où les mots en italique répondent aux termes empruntés par le copte à la langue



grecque. Au-dessous, l'indication, pour chaque verset, des manuscrits qui donnent le texte, et, en notes sur les deux pages, les variantes entre les manuscrits sahidiques, le bohaïrique et les autres anciennes versions.

Horner a collationné des fragments de 53 manuscrits des Épîtres et de 52 lectionnaires. Dix des manuscrits et dix-neuf des lectionnaires sont représentés dans la Collection de la Bibliothèque Nationale de Paris et proviennent du Monastère Blanc de Shenoudi. Les feuillets détachés, sont conservés dans les recueils factices copte 129<sup>11</sup> et 133; 129<sup>10</sup> et 132<sup>2</sup>. Un fragment jadis publié par Ceugney (Horner, 26<sup>1</sup>) doit faire partie de l'ancien fonds de cette collection. Le Catalogue des Manuscrits Coptes de la B. N. n'étant pas encore édité, nous noterons les feuillets utilisés dans cette édition :

Codex 129<sup>11</sup>, f. 35, 41, 51 (Horner n° 21); 36, 48 (H., n° 16; aucun autre feuillet de ce ms. n'est connu); 38, 39 (H., n° 31); 40, 57, 59, 96 (H., n° 22); 42, 49, 54, 55, 56, 58 (H. n° 23); 43 à 46 (H., n° 17); 47, 62, 63, 66, 68, 72 à 82 (H., n° 24); 52, 53, 69, 70, 85, 86, 87, 89 à 93 (H., n° 13); 65, 67, 71, 83, 84, 88 (H., n° 15). — Codex 133, f(?) (H., n° 11<sup>a</sup>).

Codex 129<sup>10</sup> f. 18 (H., n° 29<sup>1</sup>); 20 (H. n° 19<sup>1</sup>); 23 (H., n° 25<sup>1</sup>); 26, 43 (H., n° 1<sup>1</sup>); 27 (H., n° 20<sup>1</sup>); 29 (H., n° 2<sup>1</sup>); 31, 49, 59 à 63 (H., n° 3<sup>1</sup>); 37 (H., n° 17<sup>1</sup>); 38 (H., n° 4<sup>1</sup>); 42 (H., n° 21<sup>1</sup>); 44 (H., n° 22<sup>1</sup>); 51 (H., n° 7<sup>1</sup>); 53 à 55, 90 (H., n° 16<sup>1</sup>; daté de 1118 E. C.); 56 [l. V, p. 585, 5<sup>1</sup> lire « Paris 129, 19 f. 56 »; ce feuillet, d'après mes notes, porterait aussi Hébr. II, 2-3 que ne mentionne pas l'éditeur], 58 (H., n° 5<sup>1</sup>); 68 (H., n° 24<sup>1</sup>); 70 (H., n° 6<sup>1</sup>); 103 (H., n° b<sup>1</sup>). — Codex 132<sup>a</sup>, f. 30 (H., n° 7<sup>1</sup>).

La plupart de ces feuillets de lectionnaires ont déjà été utilisés par Maspero pour sa publication des fragments de l'A. T. dans les *Mémoires* de l'Institut du Caire, et par Horner lui-même dans l'édition des Évangiles. Plusieurs d'entre eux ne sont pas isolés comme on pourrait le supposer en consultant la table dressée à la fin du tome V. L'auteur n'a cité que les leçons par lui utilisées, mais le feuillet 129<sup>10</sup>, 20, par exemple, fait partie d'un groupe de 3 feuillets (20 à 22, paginés ππϛ-ππδ) qui contiennent en outre des péricopes de I. Joh. et des actes; le feuillet 43 est suivi immédiatement de 45, 47 et 50, et le feuillet 70 se trouve dans une suite de quatre feuillets 69-72 cotés Πε-ζβ.

Il ne reste plus à paraître qu'un volume, pour compléter l'œuvre magistrale du Rév. Horner. Son exemple a porté des fruits : une édition de l'A. T. suivant les mêmes principes, est dès maintenant en préparation ; il est à souhaiter, dans l'intérêt des travailleurs, que tous les manuscrits de chaque Livre soient libéralement communiqués.

L. DELAPORTE.

**D<sup>r</sup> George-SAMNÉ. — La Syrie**, avec 30 photographies et 6 cartes hors texte. Préface de Chekri Ganem. — Éditions Bossard, 43 rue Madame, Paris, 1920. In-8, xix + 733 pages. Prix : 48 francs.

Le Congrès français de la Syrie, tenu à Marseille, sous les auspices de la Chambre de commerce de cette ville, les 3, 4 et 5 janvier 1919, avait montré la part prise par la France dans les entreprises de la Syrie et mis en évidence, d'une façon tangible, le rôle capital de la France dans les œuvres d'instruction et d'éducation éparses sur cette antique terre de Syrie, patrie de tant de religions, siège de civilisations nombreuses et diverses. La bibliographie franco-syrienne, dressée par M. Paul Masson, établissait, d'une façon péremptoire, qu'on chercherait en vain ailleurs une terre où l'emprise de la France, séculaire et bienfaisante, ait été aussi profondément marquée qu'en Syrie.

Mais ces renseignements d'ordre historique, ethnographique, religieux regardaient avant tout le passé. L'empire ottoman une fois démembré, il fallait se placer en face de la réalité et considérer ces entités ethniques qui réapparaissaient, désireuses de vivre leur vie, après une éclipse plusieurs fois séculaire. La vieille terre de Syrie était du nombre de ces États qui voulaient s'administrer eux-mêmes sous l'égide bienveillante et désintéressée d'une grande Puissance amie.

Il fallait donc présenter au public des renseignements actuels, réels sur la Syrie, sur son passé historique, sur sa composition présente, sur l'avenir qu'elle est en droit d'espérer. Il fallait, en un mot, compléter par de l'actualité les nombreux travaux mis en jeu dans la bibliographie du congrès français de la Syrie.

C'est cette sorte de lacune que vient de combler la récente publication du D<sup>r</sup> George-Samné. Excellemment préfacé par Chekri



Ganem, cet ouvrage rendra les plus grands services à tous ceux qui s'intéressent, de près ou de loin, à la question si captivante de la Syrie au lendemain du démembrement de l'Empire ottoman.

L'économie même du livre en fera ressortir la valeur et l'importance. Après les renseignements géographiques introductoires, indispensables à tout exposé historique, le Dr G.-S. fait l'histoire, combien captivante, de la Syrie, depuis les origines jusqu'à la Révolution ottomane de 1908. Il consacre ensuite un chapitre important à la situation de la Syrie de 1908 à 1914 ; puis il donne des renseignements plus précis que ceux de Vital Cuinet sur les provinces syriennes, l'agriculture, l'industrie, le commerce, les routes, les voies ferrées, l'effort français en Syrie. Un coup d'œil rétrospectif expose la destinée du Liban depuis 1861 à nos jours. Ce sont autant de chapitres du plus haut intérêt, d'une lecture souvent poignante pour ceux que passionnent ces vieilles terres d'outre-mer.

L'intérêt redouble lorsque, avec l'auteur, on arrive aux questions religieuses. C'est d'abord l'exposé historique et un peu dogmatique des nombreuses religions qui vivent depuis des siècles sur la terre de Hiram, de David, de Salomon, de Jésus, de Mohammed.

Ce sont d'abord les Musulmans, avec leurs deux grandes branches, les Sunnites et les Chiïtes, ceux-ci comprenant les Métwalis, les Tcherkesses, les Turcomans, les Kurdes, les Persans. Vient ensuite le christianisme, réparti également en deux groupements nettement distincts, les catholiques et les non-catholiques. Les catholiques comprennent les Maronites, les Melkites-unis, les Arméniens-unis, les Syriens-unis, les Chaldéens-unis, les Latins. Les Arméniens, non-catholiques sont les Orthodoxes ou Melkites, les Grégoriens ou les Jacobites ou Syriens, les Nestoriens ou Chaldéens, les protestants de confessions diverses.

A chacun de ces groupements, musulman ou chrétien, le Dr G.-S. consacre une notice savante, instructive, documentée, d'une longueur proportionnée à l'importance du sujet. Puis il aborde la question si épineuse du judaïsme, comprenant les Israélites et les Samaritains, et traite en connaissance de cause du sionisme, manifestation à la fois politique et religieuse.

Cet exposé se termine par l'analyse des doctrines post-islamiques, représentées par les Druses, les Nosaïris, les Ismaïlis, les Yézidis et les Béhaïs.

Traitant de choses religieuses, l'auteur ne pouvait manquer de parler de la proclamation de la guerre sainte en 1914 et d'aborder à son tour la question un peu désuète du chérifat de La Mecque et de l'impérialisme hedjazien.

Tout cela est écrit avec tact, par un homme parfaitement au courant des questions qu'il traite. Le livre n'a pas l'aspect rébarbatif de certains ouvrages de pure érudition ; il se lit, d'un bout à l'autre, avec une attention soutenue.

FRÉDÉRIC MACLER.

MARCEL GRANET. **Fêtes et chansons anciennes de la Chine.**

— Paris, Leroux, 1919. Grand in-8 de 305 p. (Bibl. de l'Éc. des Hautes-Études, Sciences Religieuses, vol. XXXIV).

« J'ai essayé, déclare M. Granet, de décrire les faits les plus anciens de l'histoire religieuse de la Chine. » De fait peu de livres portant sur un sujet aussi précis réussissent à en extraire une aussi vaste signification. Bien que l'ouvrage s'intitule comme une esquisse de littérature et de folklore, le lecteur y découvre, fondée sur de scrupuleuses analyses de textes que suivent, mais qu'éclairent aussi, des argumentations hardies et systématiques, une œuvre maîtresse d'histoire religieuse : la restitution des croyances et des pratiques d'une Chine des premiers âges, dont les vestiges furent incompris de toutes les phases ultérieures de la culture chinoise. Étude sinologique d'une extrême originalité, le livre s'impose et par ses résultats, acquis alors même que l'on contesterait certaines des conséquences qu'en tire l'auteur, et par sa méthode, si consciente de ses moyens, si délibérément préconisée que le livre peut être tenu pour un manifeste par lequel s'inaugure une carrière scientifique pleine d'avenir.

Le point de départ est un examen minutieux de celles des poésies du *Che King* qui sont très évidemment des chansons d'amour d'origine populaire, en dépit de l'obstination qu'a mise la tradition du classicisme à y chercher des enseignements d'ordre moral ou politique. Leur utilisation symbolique induit l'auteur à présumer que ces poèmes ont possédé dès l'abord une valeur rituelle. Les mœurs qui s'y reflètent attestent des règlements saisonniers ; les badinages auxquels, lors des fêtes agraires, se livraient les deux



sexes, promenades champêtres, improvisations rythmées où s'affrontaient et rivalisaient filles et garçons en des chants et danses qui préludaient à des unions, toute cette apparence de mièvre « courtoisie » traduit, chez une population agricole disséminée pour les travaux de l'été comme dans la claustration hivernale, mais rassemblée par ces seules solennités, l'indispensable renouvellement, par intermittences, du pacte social. Une seconde partie du volume étend et approfondit le sujet : l'analyse de plusieurs fêtes fort anciennes, corroborée par l'observation des mœurs de peuplades modernes où se conservèrent d'antiques usages, donne à l'auteur l'occasion de déterminer un à un les résultats comme les postulats de son enquête. Résultats d'ordre historique : exhumation d'un état social antérieur à la féodalité créatrice des villes et aboli par cette dernière. Résultats d'ordres religieux : les fêtes doivent être considérées non comme une collection de rites visant chacun une destination précise, mais comme le milieu religieux primitif par décomposition et adultération duquel, en un âge ultérieur fort différent, se spécifièrent des rites et des mythes d'une portée strictement définie. Résultats d'ordre littéraire : dans ces tournois où gestes et paroles se répondaient entre clans des deux sexes, parmi l'exaltation de l'affluence et l'excitation de l'orgie, l'alternance des improvisations mimiques est le principe du rythme, en lequel il faut voir l'essence même de la poésie ; poésie spontanée, mais non moins sacramentelle, qui tout ensemble suscitait et exprimait un amour dont la licence même affirmait l'ardeur des émotions collectives. Résultats d'ordre philosophique : relativité des morales comme des formes de pensée, graduelle élaboration de l'éthique confucéenne à la place des mœurs d'antan ; constitution aussi de catégories valables tant pour la nature que pour les faits humains : tels ce yin et ce yang où transparait le dualisme des sexes en antagonisme constant, quoique confondus à de certains moments et sous de certaines conditions.

Un rare mérite de M. Granet est de voir aussi clair en son propre esprit que dans les textes. Il montre cette lucidité par le prix qu'il attache à l'évidence logique (ex. : p. 248, n° 2), par le souci qu'il éprouve de sans cesse définir sa méthode, par la probité avec laquelle il signale l'exact degré de certitude ou de plausibilité que possède chacune de ses thèses. Mais il en fait preuve plus encore

en reconnaissant par une double dédicace l'action tout à fait déterminante exercée sur lui par deux maîtres, chefs d'école s'il en fut : Durkheim et Chavannes. La pénétration très aiguë des notions chinoises, acquise par la plus rigoureuse, la plus critique documentation : voilà ce qu'a enseigné au jeune sinologue le grand sinologue. Mais les idées directrices, la méthode viennent du sociologue. Le sens de la variation des règles de moralité, la conviction que le sacré n'a pas d'autre principe que le social, l'explication de l'efficacité d'un rite par la contagiosité des représentations, une dialectique sévère, quoique d'allure simpliste, qui se croit autorisée à commander aux faits parce qu'elle a commencé par se mettre à leur école : ce sont autant de traits auxquels se reconnaît l'influence de Durkheim, accueillie avec docilité, pieusement cultivée. Cette influence avait déjà suscité un renouveau des études religieuses, ainsi qu'une forme nouvelle de philosophie positive. Le travail de M. Granet montre que la même influence abstraite, dogmatique, peut acheminer un spécialiste historien ou philologue, — en l'espèce historien et philologue, — à la reconstitution de faits oubliés ou méconnus, relevant de la plus ancienne humanité. Cette heureuse alliance de l'information et de la réflexion a, une fois de plus, abouti à une œuvre très « construite », parce qu'elle fut très « pensée », mais qui n'en apparaîtra pas moins pour autant œuvre de science. L'interprétation que fournit M. Granet de l'antiquité chinoise pourra être — par lui-même d'abord, espérons-le, — complétée ou modifiée : certaines données capitales, tel le culte des ancêtres, paraissent en effet ne se rattacher à son hypothèse que par un lien bien adventice et bien fragile. Mais c'est encore une marque des travaux inspirés par Durkheim, qu'ils semblent devoir leur fécondité scientifique à l'autonomie de la doctrine. Ajoutons qu'en s'adonnant à la sinologie pour y apporter la curiosité ainsi que les méthodes d'un philosophe, M. Granet n'a pas moins suivi l'exemple d'Ed. Chavannes.

---

**MARCEL GRANET. La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale.** Paris, Leroux, 1920. Grand in-8 de 95 p.

Le présent travail résulte de l'application à un sujet particulier — le mariage chinois — de la méthode définie dans l'ouvrage pré-



cédent ; mais il donne des clartés sur la façon dont M. Granet interprète l'histoire de la civilisation chinoise. Il nous introduit, en effet, dans la société féodale qui s'est constituée vers le début des temps historiques, remplaçant la société purement agricole de la préhistoire ; la documentation se doit chercher désormais non plus dans les rares échos des antiques mœurs populaires, mais dans le *Tsouo tchouan* et dans Sseu-ma Ts'ien. De l'examen de ces sources découle la notion de rapports légaux entre les deux sexes, bien différents de ceux qu'attestait le peuple des campagnes. L'union conjugale tend à pourvoir le mari d'une collaboratrice indispensable dans le service du culte ancestral, dont dérive l'autorité du chef de famille. Or « un noble, à son mariage, ne devait prendre femmes que dans une famille et il était plus ou moins strictement obligé de ne se marier qu'une fois. Inversement la famille où il prenait femmes était tenue de lui fournir d'un coup un nombre d'épouses déterminé par son rang nobiliaire » (53). D'où la polygynie sororale, usage d'après lequel un homme s'unit, en un mariage, avec deux ou plusieurs sœurs. M. Granet induit de cette conception juridique une forme primordiale du mariage, d'essence collective, où un groupe de sœurs s'associait à un groupe de frères, à une époque où la parenté de groupe existait sans que fût reconnue aucune autorité domestique. « Si le primitif mariage de groupe s'est transformé en polygynie sororale et non en polyandrie fraternelle, c'est parce que l'avènement d'une autorité domestique de type seigneurial, en même temps qu'elle plaçait les cadets dans la situation de vassaux de l'aîné, conférait à celui-ci le droit exclusif de disposer des femmes fournies en garantie par la famille alliée (87) ».

P. MASSON-OURSSEL.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

O. A. WALL. — **Sex and sex Worship**, in-8 de xv-608 p. et 372 illustrations. Saint-Louis, Mosby, 1919, 2<sup>e</sup> éd. 1920. Prix : 8 doll. 50. — Beaucoup de faits, mais recueillis sans méthode et présentés sans critique : tel est le bilan de la contribution qu'apporte ce livre matériellement très soigné à notre connaissance d'un sujet trop souvent abordé avec d'autres préoccupations que celles du savant, mais qui confine de très près aux questions religieuses. La psycho-analyse de Freud, dont ne fait d'ailleurs aucune mention M. Wall, qui nous parle de tant de choses, a cru pouvoir dénoncer dans l'obsession sexuelle le ressort secret de l'inspiration mystique ; on peut assurément concevoir une démonstration parallèle à celle de la psychologie, prouvant par une foule de documents figures la place qu'occupe, plus ou moins voilé, un certain culte phallique dans les diverses religions, même les plus idéalisées. Telle fut l'ambition de l'auteur : s'il a montré dans l'accomplissement de sa tâche plus de curiosité que de compétence archéologique et s'il intéresse plus qu'il n'instruit, peut-être y aurait-il injustice à le lui reprocher trop vivement. Pour interpréter sainement des matériaux puisés en Gaule druidique, dans l'Inde tantrique, chez les anciens Mexicains, dans la Kabbale, parmi le folklore et ailleurs encore, il ne faudrait ni plus ni moins que la science critique et comparative de l'humanité entière. Si M. Wall a borné sa prétention à illustrer en une sorte d'album pittoresque de multiples aspects de son sujet, il a, en vérité, atteint son but et fait œuvre d'une certaine utilité.

P. MASSON-OURSÉL.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.** Hanoï. Tome XX, n<sup>o</sup> 1, 1920. In-8 de 110 p. — Noël PÉRI, **Études sur le drame lyrique japonais**, V. — Poursuivant ses études sur le drame lyrique japonais, qui ont naguère donné lieu à d'importants articles du Bulletin (n<sup>os</sup> IX, XI, XII, XIII), M. Péri examine et traduit ici les *nô* de Miwa, de Tamura, d'Eguchi, du Kinuta, de Matsuyama-Kagami. Aucune de ces « pièces » n'est indifférente à l'historien des religions. Ainsi la première, en laquelle on découvre un pendant extrême-oriental de l'histoire de Psyché, témoigne de la contamination des divinités du Shinto par des notions bouddhiques. L'esprit moralisateur du Bouddhisme a transformé les fables du vieux panthéon japonais en récits édi-



fants, comme ailleurs il avait transmué de simples apologues en jâtakas. — Le *nô* d'Eguchi offre un remarquable exemple de *kuse*, méditation bouddhiste sur l'impermanence universelle : aux yeux d'un ascète une courtisane se métamorphose en bodhisattva, tout comme dans le Sâmkhya cette séduisante danseuse, la Prakṛti, se manifeste illusoire au regard désintéressé du Puruṣa. Pour qui pénètre l'universelle vanité, le « courant » (*nagare*) d'impureté ne diffère qu'en apparence de l'« océan de l'essence réelle et de la perfection ». — Le *nô* de Kinuta fournit quelques indications sur l'évocation des esprits de défunts, attirés par la vibration de la corde d'un arc. — Les transcriptions de termes sanscrits ont donné lieu à plusieurs inexactitudes : puṇḍarika pour puṇḍarīka aux p. 47, 93, 95 ; bhūtatathātā (52) et bhūtatathātā (53, 92) pour bhūtatathātā. Peut-être M. Péri eût-il été plus fidèle au langage bouddhique en ne traduisant *yin yuen* (因緣 qu'il faut sans doute lire 因緣) par *nidāna*, que lorsque cette expression signifie non pas simplement les actes, en tant que causes de rétributions ultérieures (27, 43, 51), mais les douze conditions du pratītya samutpāda (69).

N° 2, 1920, in-8 de 123 p. — H. MASPERO, **Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang**. — Magistrale étude de linguistique historique, portant sur la phase intermédiaire (583-906) entre le chinois archaïque et le chinois moderne. Ce travail complet et sur certains points corrige les récentes *Études de phonologie chinoise*, de Karlgren.

P. MASSON OURSEL.

G. SEURE. — **Archéologie thrace**. Documents inédits ou peu connus. Deuxième série. Première partie : inscriptions ; Paris, 1920, in-8, 224 pages. — L'auteur a réuni la série de ses articles parus dans la *Revue Archéologique* de 1914 à 1919. Suivant la méthode inaugurée dans la Première série, publiée en 1913, il donne un résumé de l'activité archéologique au cours des années 1911-1913, un dépouillement des publications et surtout des périodiques bulgares, avec un bref résumé des articles dont le sujet reste en dehors de la présente série : antiquités préhistoriques, antiquités slaves et byzantines. Malgré les difficultés suscitées par les guerres balkaniques puis par la guerre européenne, M. Seure a pu se renseigner sur l'état des recherches et des fouilles. Il analyse et commente avec l'expérience d'un archéologue, qui connaît bien la subtilité et la finesse de l'esprit oriental, la Loi sur les antiquités promulguée en Bulgarie en 1911.

Parmi les inscriptions funéraires plusieurs intéressent les byzantinistes, qui sauront gré à M. Seure de signaler à leur attention un ensemble de tombeaux récemment découverts à Sofia. Ces découvertes ont été toujours faites au hasard des travaux de viabilité ou de reconstruction, nulle fouille méthodique ne pouvant être entreprise sur des terrains qui font tous partie de la ville

moderne. On a trouvé dans ces tombeaux des monnaies, des plaques funéraires et des tuiles avec inscriptions, quelques bijoux, assez fréquemment des fioles de verre, un reliquaire, des sarcophages, qui sont parmi les plus anciennes sépultures. L'ensemble des tombeaux, du mobilier et des épitaphes appartient à une période qui va du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle.

Les autres inscriptions funéraires, très nombreuses, les ex-voto à des divinités, les inscriptions avec des noms d'empereurs et les inscriptions honorifiques constituent un recueil où l'archéologue trouvera une ample moisson de textes et de monuments, savamment présentés et commentés.

J. EBERSOLT.

V. PAPAZIAN. — **Santho** (Scènes de la vie des Bochas. Bohémiens d'Arménie), traduit de l'arménien par S. d'Hérminy. Préface de F. Macler. (Petite Bibliothèque arménienne publiée sous la direction de M. F. Macler); Paris, 1920, in-16, v-150 pages. — V. Papazian, qui vient de mourir, est un écrivain arménien qui a consacré sa vie et son talent à défendre la cause de son pays. Il a composé notamment une série de nouvelles et de contes où il a décrit la vie de ses compatriotes de Turquie. Les deux nouvelles traduites, *Santho* (le Foyer) et *Sous la tente des Bochas*, traitent de la vie et des mœurs des Bohémiens d'Arménie. On trouvera dans ce livre des détails curieux sur leur manière de vivre, sur leurs habitudes et sur leur religion. En Arménie les Bochas pratiquent superficiellement les prescriptions de l'église arménienne, pour sauvegarder leurs intérêts; mais ils exercent clandestinement la sorcellerie. Tout en vivant au milieu d'autres peuples, ils ne se laissent pas absorber par eux. Ces Bohémiens d'Orient, si peu connus en Occident, paraissent avoir bien des traits communs avec les peuplades nomades, répandues en Europe sous des noms divers.

J. EBERSOLT.

F. MACLER. — **L'Évangile arménien**. Édition phototypique du manuscrit n° 229 de la bibliothèque d'Etchmiadzin, publiée sous les auspices de M. L. Mantacheff; Paris, 1920, in-4, 27 pages et 466 planches. — Le manuscrit dont M. Macler donne une reproduction intégrale, contient le texte des quatre Évangiles et un certain nombre de miniatures. Cette copie des Évangiles, exécutée en l'année 989, a depuis plusieurs années attiré l'attention des historiens de l'art, des exégètes, des linguistes et des philologues. Elle donne à ces derniers un instrument de travail de premier ordre. Au point de vue de la graphie le manuscrit est d'une rare correction. Au point de vue du texte, il révèle le nom de l'auteur de la finale de Marc « Ariston le prêtre » et donne des variantes intéressantes pour la critique du texte évangélique.

On a reconnu dans les miniatures de la fin du manuscrit des enluminures



syriennes antérieures à la copie du manuscrit. Les miniatures du début ne seraient pas aussi anciennes qu'on l'a prétendu. M. Macler, qui a examiné l'aspect du parchemin, son épaisseur, sa teinte, la couleur de l'encre, pense qu'elles sont contemporaines de la copie. Un enlumineur arménien du x<sup>e</sup> siècle peut avoir imité un modèle syrien du vi<sup>e</sup> ou du vii<sup>e</sup> siècle soit directement soit par des intermédiaires. On peut se demander alors si ce manuscrit syrien n'a pas subi de transformations et si le miniaturiste arménien du x<sup>e</sup> siècle n'a pas apporté des changements au modèle qu'il avait devant lui.

On doit féliciter M. Macler d'avoir mené à bonne fin, malgré les difficultés, cette édition luxueuse, qui donne l'image fidèle d'un monument si intéressant à tant de points de vue.

J. EBERSOLT.

Alfred BEL. — **Inscriptions arabes de Fès.** (Extrait du *Journal asiatique*, 1917-1919). Paris, Imprimerie Nationale, 1919, in-8, 420 pages, et nombreuses illustrations. — M. Alfred Bel, directeur de la Médersa de Tlemcem, a eu l'heureuse idée de réunir en un volume, de très belle venue, les divers articles qu'il a donnés au *Journal asiatique*, relatifs aux inscriptions arabes de Fès.

A dire le vrai, il y a plus et mieux que des inscriptions dans ce livre, débordant d'érudition. A côté de renseignements relatifs à l'architecture, à l'art, à l'histoire, on rencontre de précieuses données sur les mosquées, sur les médersas, sur les inscriptions de fondations pieuses.

Les pages consacrées aux *médersas* sont du plus haut intérêt, au point de vue de l'histoire des religions. S'inspirant de l'exemple de M. Van Berchem, M. Bel recherche et expose les origines de la médersa dans l'Islam, les causes politiques ou religieuses qui ont provoqué la fondation de ces écoles où étudiants et professeurs s'occupaient surtout de théologie, de pratiques cultuelles, et aussi de politique. Le rôle de la médersa est énorme, du Turkestan au Soudan, du jour où elle se fait l'instrument d'une politique conquérante et d'une religion fanatique.

La plupart des médersas étaient construites dans le voisinage des mosquées, tout en ayant leur chapelle à elles. Ces médersas, comme ces mosquées, avaient des inscriptions, où l'on énumérait la date de la fondation, le but de l'édifice construit, la nature des dons faits aux étudiants et à leurs professeurs. Mais contrairement à ce qui se passait en Orient, les fondateurs des médersas marocaines ne se font pas enterrer dans ces bâtiments ni dans le voisinage immédiat. Comme le fondateur était généralement le sultan, son lieu de sépulture était ailleurs.

M. Bel, par cette savante publication, n'a pas seulement édité les inscriptions arabes de Fès, si intéressantes par elles-mêmes. Il a fourni une impor-

tante contribution à l'histoire des religions, notamment dans l'Islâm du Maroc, et à une époque avoisinant le xiv<sup>e</sup> siècle de notre ère.

Frédéric MACLER.

R. P. MORTIER. — **Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique en France.** — Tours, Mame, 1920. Un volume in-8 de x-389 pages. — Le R. P. Mortier a écrit une *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Prêcheurs*, en sept volumes qui, malgré une tendance uniformément apologétique, est un répertoire très utile de faits pour l'histoire des Dominicains et de la Papauté qu'ils servirent si bien. Le R. P. Mortier donne aujourd'hui un abrégé commode de cette histoire quasi monumentale, pour ce qui concerne l'activité en France de l'ordre des Prêcheurs. Cet unique volume a les qualités et les défauts des sept volumes qu'il condense. Les affirmations d'un ton polémique y sont peut-être plus apparentes du fait des raccourcis obligés. Les dernières pages sont d'une éloquence passionnée qui n'a guère à voir avec l'histoire. Mais les faits, surtout pour la période antérieure au Concile de Trente (ou plus exactement à la Réforme) sont abondants et sûrs. Pour toute la documentation, sauf indication spéciale, il faut se reporter à l'*Histoire des Maîtres généraux*, où les mêmes questions sont traitées plus au long. « Pas toutes cependant, et spécialement la huitième Période, celle de la Restauration par le Père Lacordaire ». (p. x). Un index des noms propres eût été apprécié.

P. A.

E. RODOCANACHI. — **La Réforme en Italie.** 2<sup>e</sup> partie. Paris, A. Picard, 1921. Un vol. in-8 de 608 pages. — Nous avons signalé ici<sup>1</sup> les sérieuses qualités qui recommandaient le premier volume de cette histoire de la Réforme en Italie. Les mêmes qualités et d'autres encore rendent tout à fait digne d'éloges le tome second et dernier de l'ouvrage de M. A. L'auteur entre ici dans le vif de son vaste sujet et ce que le tome premier renfermait d'un peu superficiel, d'un peu trop « séculier » quant au choix des faits typiques, fait place à un examen minutieux année par année des conditions dans lesquelles se développe le mouvement luthérien et s'organise la résistance du Saint-Siège. Il y a encore dans ce volume des « portraits », et de fort bons ; celui entre autres de Gian Pietro Carafa pp. 88 sq., celui de Michele Ghislieri, p. 273 sq., où le Pape est expliqué par l'homme. Mais en général, M. R. suit le train quotidien des événements, et sa documentation, remarquablement abondante, donne une vie très attachante à son récit. Peut-être laisse-t-il parfois dans l'ombre les tenants dogmatiques des opinions de certains hétérodoxes, qui surgissent dès lors dans son exposé avec un aspect de *proles sine matre creata*. Peut-être

1. V. R. H. R., n<sup>o</sup> de juillet-octobre, p. 117.



aussi donne-t-il au lecteur l'impression que la défense organisée contre l'hérésie, que l'Inquisition du xvi<sup>e</sup> siècle était un organisme solide, et parfaitement homogène : en fait, il y eut peu d'institutions — on s'en convainc à la lecture de Lea et de Tanon — qui aient autant évolué du xiii<sup>e</sup> au xviii<sup>e</sup> siècle. Mais ce sont là des nuances, et le livre n'en représente pas moins un très intéressant travail de défrichage, même çà et là de synthèse prudemment menée, sur un sujet dont les éléments proprement italiens n'étaient pas discernés par les historiens antérieurs avec cette sûreté et ce tact.

P. A.

HANS LIETZMANN. — **Einführung in das römischen Brevier**, 1917, 48 p., 1 mark. 50. — Dr. Ildefons HERWEGEN, O. S. B., Abbé de Maria-Laach. — **Taufe und Firmung nach dem römischen Missale, Rituale und Pontificale**, 1920, 46 p., prix : 3 marks. — Ces deux brochures font partie de la collection des « textes liturgiques » édités par M. Lietzmann à la librairie Marcus et Weber, de Bonn. La première apprend à réciter le bréviaire romain. Pour faire saisir le cours d'un office, l'auteur se sert, comme exemple, de celui du 18 janvier, fête de la Chaire de saint Pierre à Rome, et l'imprime tel qu'il doit être dit. Il donne aussi les indications générales qui sont nécessaires pour comprendre la composition des offices et expose la réforme du bréviaire faite par Pie X en 1911. — La seconde brochure donne les textes de la liturgie romaine actuelle pour les sacrements de baptême et de confirmation. Pour mieux faire comprendre les premiers rites, l'auteur les a heureusement replacés dans leur cadre primitif, l'office du samedi-saint. — Les deux brochures sont exécutées avec le plus grand soin et répondent parfaitement à leur objet.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

MAX VAN BERCHEM. — Max van Berchem, qui vient brusquement de s'éteindre, sera unanimement regretté comme homme et comme savant. Né en 1863, d'une famille vaudoise d'origine flamande, il avait complété ses études en Allemagne et à Paris où il ne comptait que des amis. C'est à Paris qu'il trouva les encouragements et les concours nécessaires pour mener à bien cette œuvre considérable du *Corpus inscriptionum arabicarum* dont il avait arrêté le projet dès 1891. Tout d'abord, il n'envisageait que la publication de *Matériaux* préparant l'établissement du *Corpus*. En réalité, le soin mis à étudier estampages et copies, avec revision des monuments sur place, la science du commentaire, font des *Matériaux*, publiés dans la collection des *Mémoires* de l'Institut français du Caire, une édition définitive. Il s'attaquait d'abord aux inscriptions arabes d'Égypte, puis à celle de Palestine et de Syrie, mais déjà les documents affluaient venant de Mésopotamie, d'Arménie et d'Asie mineure. On lui soumettait aussi les nombreux textes arabes qui figuraient sur les objets mobiliers.

Il ne lui suffisait pas d'être savant de cabinet et de bibliothèque : il n'est peut-être pas un orientaliste qui ait autant voyagé que lui. La Syrie l'avait particulièrement attiré; son esprit curieux trouvait à s'y délasser dans la variété des études que lui offrait ce pays. Le voyage qu'il entreprit en 1895 avec M. Fatio dans la Syrie du nord et qu'il a publié en deux volumes des *Mémoires* de l'Institut français du Caire (1914-1915) est aussi précieux pour la topographie que pour l'archéologie et l'histoire médiévales de cette région. Il y appliquait la méthode dont s'inspirent tous ses travaux : comparer les sources écrites aux monuments et les éclairer les uns par les autres.

L'œuvre de Max van Berchem est une contribution importante à la connaissance de l'Islam. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'avait appelé à elle comme associé étranger et patronait l'œuvre de sa vie. Le *Journal Asiatique* donnera le détail de ses travaux; nous avons voulu simplement ici saluer la mémoire d'un parfait savant et d'un ami très cher.

R. D.



— L'Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses pour l'exercice 1920-1921, renferme un mémoire de M. Marcel Granet, directeur d'études pour les Religions d'Extrême-Orient, et récemment chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. M. Granet étudie *la vie et la mort* dans les croyances et doctrines de l'antiquité chinoise : il montre que l'idée centrale de la spéculation chinoise est la conception d'une stricte solidarité entre le Monde et l'Homme. Les penseurs se représentèrent les lois de l'évolution naturelle à l'aide d'une mystique des nombres : ils tentèrent aussi d'expliquer par des arrangements numériques le cours de la vie humaine. C'est ainsi, M. Granet le montre par les exemples les plus typiques, que dans les faits physiques : dentition, puberté, ménopause, etc., et dans les faits sociaux : majorité, fiançailles, mariage, retraite, etc., toute la vie humaine était réglée de façon à montrer que l'homme participait à l'harmonie du monde révélée par les jeux numériques de ses principes constitutifs, le *yin* et le *yang*. M. Granet établit que des symboles plus concrets représentèrent primitivement l'unité de l'univers et le rythme de la durée et que, dans la suite, des penseurs s'appliquèrent à démontrer cette unité et ce rythme à l'aide du jeu des nombres et des entités cosmogoniques.

— La *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* dont nous recevons le premier numéro (Janvier-Février 1921) se présente avec déjà tout un acquis de haut renom scientifique ; elle le tient de sa glorieuse aïeule, la *Revue de théologie* de Strasbourg, dont elle se propose visiblement de reprendre les traditions de recherches consciencieuses et libres. La *Revue de l'Histoire des Religions* adresse son salut le plus cordial à ce nouvel organe dont l'activité ne peut manquer de servir nos études et d'éveiller des vocations historiques en un temps où les nécessités de la vie menacent de rendre ces vocations de plus en plus rares. Le comité de rédaction de la Revue nouvelle comprend MM. P. Lobstein, E. Erhardt, G. Baldensperger, A. Causse, F. Menégoz, Ch. Hauer, E. Vermeil, H. Monnier, M. Goguel, E. de Faye, A. Lods, A. Monod et J. Breitenstein. Les Facultés de Théologie protestante et les Facultés des Lettres de Strasbourg, de Paris, de Montpellier et de Genève ont fourni quelques-uns de leurs représentants les plus distingués à ce premier groupe de savants, et nos lecteurs ont déjà retrouvé parmi ces noms ceux de fidèles et précieux collaborateurs de notre Revue. Le sommaire de ce numéro I indique tout son intérêt et donne une première idée de son programme : Léopold Moreau : *Liberté et vérité* ; Rod. Reuss : *La « Revue de Strasbourg » d'après les souvenirs inédits d'Edouard Reuss* ; E. Vermeil : *La Philosophie religieuse d'Ernest Troeltsch* ; A. Causse, *Introduction à l'étude*

*de la sagesse juive*, P. Lobstein : *Quelques aspects de la notion d'Eglise*. Une substantielle Revue des livres et des périodiques termine le numéro et porte les signatures de MM. M. Goguel, A. Jundt et E. Menégoz. Dès à présent sont annoncés des articles de MM. P. Humbert, M. Goguel, A. Monod, Ch. Pfister, etc.

— Nous avons déjà signalé à plusieurs reprises l'intéressante floraison en Italie de revues consacrées aux études religieuses ou philosophiques. Une de plus vient s'inscrire dans cette liste de bon augure pour la reprise des libres études appliquées au passé et au présent religieux. *Gnosis*, dont le premier fascicule vient de paraître à la librairie Detken et Rocholl, de Naples, est publiée sous les auspices de la *Federazione degli studenti per la cultura italiana*. Ce périodique, qui paraîtra par numéros trimestriels et qui formera chaque année un volume d'environ 400 pages, indique ses idées directrices en une brève déclaration liminaire : *Gnosis* a pour objet « d'étudier le fait religieux sans limitation de temps et de lieux, sans être retenue par des liens de dogme ou de foi, mais avec un esprit religieux, c'est-à-dire avec la volonté de mettre en valeur l'activité religieuse dans son objectivité réelle et non de la rechercher simplement du point de vue descriptif ou naturaliste ». Le premier numéro renferme une étude de M. A. Renda, sur la *validité de la religion* ; un article de M. V. Macchioro sur *l'orphisme et le christianisme* (à est condensé une grande partie du cours professé par M. M. au *Circolo universitario di cultura religiosa* de Naples en 1919-1920 et la plupart des conclusions du *Zagreus* du même auteur, paru à Bari en 1920) ; un article de M. Buonajuti sur *l'esprit du monachisme bénédictin*, étude très brève mais riche d'idées bien classées.

— Les conférences dominicales du Musée Guimet, qui ont repris avec succès, nos lecteurs le savent, dès la fin de la guerre, ont eu lieu cette année tous les dimanches du 23 janvier au 24 avril. Cette série dont voici le programme avait trait à l'iconographie des différentes religions. La plupart des conférences étaient accompagnées de projections.

23 janvier : M. Fr. Cumont : Le voyage vers l'au-delà dans le paganisme romain.

30 janvier : M. A. Moret : L'iconographie en Égypte : la répartition des sujets dans la décoration monumentale.

6 février : M. P. Perdrizet : L'iconographie gréco-égyptienne.

13 février : M. G. Fougères : L'iconographie en Grèce : la répartition des sujets dans la décoration monumentale.

20 février : M. J. Carcopino : L'iconographie des cultes orientaux dans l'empire romain : Cybèle.

27 février : M. le Dr Contenau : Les fouilles françaises en Phénicie.



- 6 mars : *M. P. Alphan  ry* : L'iconographie au moyen âge : la représentation des païens et des hérétiques.
- 13 mars : *M. M. Granet* :   tudes de mythologie chinoise.
- 20 mars : *M. Kalidas Naz* : L'iconographie indienne.
- 24 mars : *M. J. Castagné* : Les antiquités du Turkestan russe.
- 10 avril : *M. J. Hackin* : L'iconographie tibétaine.
- 17 avril : *M. Marchal* : L'iconographie km  re.
- 24 avril : *M. C. E. Mottre* : L'iconographie japonaise.

### SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 27 novembre 1920.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Ed. Pottier président.

Présents : M<sup>me</sup> E. Lambert, MM. Pottier, Acolas, P. Alphan  ry, B  mont, Brunet, Choublier, De Faye, R. Dussaud, G. Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, Glotz, Kindberg, Lacroix, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Moret, Ort, Pommier, Sidersky, Th. Reinach, Toutain, Van Gennep.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du Procès-verbal de la séance du 30 octobre 1920, qui est adopté sans observations.

Le Président annonce que Sir J.-G. Frazer est actuellement de passage à Paris. Il propose d'inviter l'éminent professeur de Cambridge à prendre la parole devant la Société Ernest Renan. Cette proposition est acceptée à l'unanimité.

Le Président donne la parole à M. TOUTAIN pour la communication suivante :

#### **Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'antiquité.**

Depuis près d'un demi-siècle, la science des religions s'est parfois éloignée de la méthode strictement historique, qui consiste à étudier les faits à l'époque et dans le pays où ils se sont passés, pour s'efforcer soit de remonter à l'origine des rites soit d'en dégager le caractère général. En particulier le sacrifice, au sens restreint du mot, c'est-à-dire l'immolation d'une victime vivante, a fait l'objet de recherches dirigées dans ce sens. On a voulu en déterminer la signification originelle, supposée unique et commune à tous les hommes;

pour atteindre ce but, on a eu recours à la méthode comparative qui prétend expliquer les rites des religions de l'antiquité classique par l'idée que se font de rites analogues ou identiques des peuples tout à fait étrangers à cette antiquité. C'est ainsi que Robertson Smith a tenté une explication raisonnée du sacrifice<sup>1</sup>; que MM. H. Hubert et M. Mauss ont construit leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*<sup>2</sup>; que M. Salomon Reinach a exposé la *Théorie du sacrifice*<sup>3</sup>; que tout récemment M. Loisy a publié un volume intitulé *Essai historique sur Le sacrifice*<sup>4</sup>. Toutes ces études envisagent le sacrifice en soi, le sacrifice-type pour ainsi parler, abstraction faite des temps, des lieux, des conditions ethnographiques et historiques.

Il nous semble qu'en posant ainsi le problème on méconnaît gravement le caractère essentiel, fondamental de tout rite, de tout acte religieux. Il n'y a pas de rite qui soit un rite par lui-même, par son propre mécanisme; il n'y a pas d'acte religieux, qui soit religieux par définition ou par nature. Voici par exemple le sacrifice. Le fait d'assommer ou d'égorger un animal, de brûler complètement la victime comme c'était le cas dans les holocaustes, ou bien d'en réserver une part importante pour la consommation des prêtres et des fidèles : un tel fait n'a de valeur religieuse que dans la mesure et sous la forme où cette valeur lui est attribuée par ceux qui le réalisent ou pour lesquels il est réalisé. Il est donc très imprudent de dissocier, dans une étude sur le sacrifice ou sur quelque rite que ce soit, l'acte religieux lui-même et les êtres humains par lesquels ou pour lesquels il est accompli. Ces deux éléments sont inséparables, puisque c'est l'un, l'être humain ou plus précisément la pensée de cet être humain, qui donne à l'autre, l'acte accompli, sa valeur rituelle et sa signification religieuse.

De ce fait, nous avons une preuve dans un document fort curieux, assez souvent cité, mais dont une partie intéresse tout spécialement notre sujet: c'est la lettre du pape saint Grégoire le Grand à l'abbé français Mellitus. Dans cette lettre, datée du 18 juillet 601, le pape prie l'abbé Mellitus de transmettre ses instructions à l'évêque Augus-

1) *Encyclopaedia Britannica*, 9<sup>e</sup> éd., s. v. Sacrifice.

2) *Année sociologique*, t. II (1897-1898), p. 29 et suiv.

3) *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 96 et suiv.

4) Paris, 1920.



tin, l'apôtre des Angles. C'est toute une politique en matière de conversion des païens qui est exposée dans cette lettre. « Il ne faut pas détruire les temples des idoles qui existent chez ce peuple; il faut seulement détruire les idoles qu'ils renferment. Que l'on fasse de l'eau bénite; qu'on en arrose ces temples, que l'on y construise des autels et que l'on y dépose des reliques; car, si ces temples sont solidement bâtis, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu..... Ces gens ont l'habitude d'immoler beaucoup de bœufs dans les sacrifices qu'ils offrent aux démons; à ce propos encore il faut changer quelque peu le caractère de la cérémonie; le jour de la consécration ou de l'anniversaire des saints martyrs, dont les reliques seront déposées dans leurs églises, ils élèveront, autour de leurs anciens temples transformés en églises, des cabanes de branches; ils célébreront par des repas communs la solennité religieuse. Ce n'est plus au diable qu'ils immoleront des animaux; ils les tueront pour les manger à la gloire de Dieu et ils rendront grâces au Seigneur, qui donne toutes choses, de les avoir rassasiés<sup>1</sup>. »

Ainsi les bœufs continueront d'être tués; l'acte en lui-même ne sera ni aboli ni même transformé. Mais le sens en sera totalement changé, parce que les Angles auront été convertis au christianisme. L'acte ne sera plus un rite, n'aura plus de valeur religieuse; ce sera tout simplement un épisode de vie matérielle et quotidienne réalisé à la gloire du Dieu des chrétiens. Cette évolution démontre que, si l'historien veut vraiment comprendre la signification d'un rite, il lui faut de toute nécessité associer l'un à l'autre le geste ou l'acte matériel qui constitue ce rite et l'explication que se donnent à eux-mêmes de cet acte ou de ce geste ceux qui le pratiquent ou pour qui il est pratiqué. Que cette explication soit rationnelle ou non, peu importe. Ce qui importe, c'est de savoir pourquoi chez tel peuple, à telle époque,

1) *Lettres de S. Grégoire-le-Grand*, Ed. L.-M. Hartmann (in *Monumenta Germaniae historica*), XI, 56 (t. II, p. 330 et sq.) : Gregorius I Mellito abbati in Franciis : Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatæ sunt, de ramis arborum faciant et religiosi convivii sollemnitatem celebrent; nec diabolo jam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant...

dans telle circonstance donnée, un acte, dénué par soi-même de valeur religieuse, est devenu un rite; quel sens a été donné à ce rite par ceux qui l'ont pratiqué et quel résultat ils en attendaient.

De là découle pour nous la nécessité de limiter aux peuples de l'antiquité classique l'enquête à instituer pour découvrir la signification du sacrifice chez ces peuples. Eux seuls sont qualifiés pour satisfaire, en connaissance de cause, notre curiosité, notre désir de savoir. L'étude précise des renseignements qu'ils fournissent ne laisse pas d'ailleurs que d'être efficace et suggestive.

Elle nous révèle que dans le monde grec et le monde romain le sacrifice, sous sa forme habituelle, c'est-à-dire l'immolation d'une ou plusieurs victimes, n'eut pas toujours et partout le même sens.

Dans nombre de cas, le sacrifice valait aux yeux des fidèles qui l'offraient comme un don fait à la divinité. L'existence du sacrifice-don n'a été contestée par personne; tout au plus a-t-on prétendu que ce rite était d'âge relativement moderne, et qu'il représentait le terme d'une évolution dont le point de départ avait été le sacrifice de communion<sup>1</sup>. Au fait, nous n'en savons rien. Ce que nous constatons dans les documents, c'est que l'idée du sacrifice-don est exprimée dans les poèmes homériques d'une part, dans les documents épigraphiques de l'époque impériale romaine d'autre part, c'est-à-dire aux deux périodes extrêmes de l'antiquité gréco-latine. Parmi les textes innombrables qui se rapportent au sacrifice-don, nous en choisirons deux où ce sens du rite est encore accentué par la nuance de l'échange contractuel. Ce sont deux textes de vœux. Dans l'Illiade, Achille, au moment de couper sa chevelure pour la déposer, comme une offrande funéraire, sur le bûcher de son ami Patrocle, rappelle le vœu que son père Pélée avait adressé au fleuve Sperchios : « O Sperchios, c'est un autre vœu que mon père Pélée avait fait, lorsqu'il te promit qu'à mon retour dans ma chère patrie je couperais ma chevelure pour te l'offrir, que je te sacrifierais une hécatombe et que je consacrerai cinquante bœufs près de tes sources, là même où se trouvent ton sanctuaire et ton autel arrosé de parfums. Tel fut le vœu que te fit mon père; mais tu ne l'as pas exaucé. Et puisque je ne dois pas revoir ma patrie bien-aimée, c'est à Patrocle devenu un héros que

1) Telle est en particulier la thèse exposée par M. Salomon Reinach dans son article sur *La théorie du sacrifice* (*Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 96 et suiv.).



j'offre ma chevelure<sup>1</sup> ». Entre autres termes du vœu, l'hécatombe, le sacrifice de cent taureaux ne doit être accompli que sous la condition explicite du retour d'Achille dans sa patrie : cette condition n'étant pas remplie, le sacrifice, comme l'offrande de la chevelure, n'est plus dû au dieu Sperchios; c'est donc bien un sacrifice-échange. Les poèmes homériques, les poètes tragiques, les inscriptions fourniraient aisément beaucoup d'autres cas analogues. Plusieurs exemples sont cités dans l'article *Votum* du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg, Saglio, Pottier et Lafaye<sup>2</sup>.

A Rome, sous l'Empire, au début de chaque année, le troisième jour avant les nones de janvier, les Frères Arvales faisaient vœu de sacrifier à Jupiter Optimus Maximus deux taureaux, aux cornes dorées, si au terme de l'année l'empereur et sa maison étaient sains et saufs et prospères, autant sinon plus qu'au moment où le vœu était prononcé. Ici encore, dans la formule que nous ont conservée les *Acta fratrum Arvalium*<sup>3</sup>, le sens du sacrifice des deux taureaux aux cornes dorées est très net : les deux victimes doivent être immolées en échange de la prospérité de l'empereur et de sa maison. C'est exactement le même type de sacrifice que l'hécatombe promise par Pélée au dieu Sperchios. Il ne saurait y avoir aucun doute sur la signification donnée au rite par les Frères Arvales. Ce texte est d'autant plus important qu'on ne saurait lui refuser

1) *Iliade*, XXIII, 144 et suiv. :

Σπερχεῖ, ἄλλως σοίγε πατὴρ ἤρήσατο Πηλεὺς,  
 κεῖσε με νοστήσαντα φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
 σοί τε κόμην κερβεῖν, ῥέξειν θ' ἱερὴν ἑκατόμῳ  
 πεντήκοντα δ' ἔνορχα παρ' αὐτόθι μῆλ' ἱερεύσειν  
 ἐς πηγὰς. ὅθι τοι τέμενος βωμός τε θυήεις.  
 Ὡς ἤρ᾽ ἔθ' ὁ γέρων, σὺ δὲ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας.  
 Νῦν δ' ἐπεὶ οὐ νέομαί γε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
 Πατρόκλῳ ἥρωϊ κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι.

2) T. V, p. 969 et suiv.

3) Voici le texte de cette formule, d'après Henzen, *Acta fratrum Arvalium*, p. 100 : « Juppiter optime maxime, si imp(erator) ille et illa, quos nos sentimus dicere, vivent domusque eorum incolumis erit, ante diem tertium nonas Januarias quae proximae populo romano Quiritibus, reipublicae populi Romani Quiritium erunt fuerint, et eum diem eosque salvos servaveris ex periculis, si qua sunt eruntve ante eum diem, eventumque bonum ita uti nos sentimus dicere dederis eosque in eo statu, quo nunc sunt, aut eo meliore servaveris, ast tu ea ita faxsis, tum tibi nomine collegi fratrum Arvalium bubus auratis || vovemus esse futurum ».

un caractère en quelque manière officiel. Il exprime, si l'on peut ainsi parler, la doctrine théologique d'une des principales confréries religieuses de Rome.

D'autres documents, non moins explicites, mettent en pleine lumière une autre idée, que voici : la victime, immolée dans le sacrifice, est consommée en commun par les hommes et la divinité. Cette idée se trouve déjà exprimée dans la *Théogonie* d'Hésiode. Le poète raconte comment Prométhée favorisa les humains dans le partage d'un taureau immolé en commun pour les dieux et pour les mortels. Il dissimula les meilleures chairs de l'animal sous la peau et les entrailles; il recouvrit au contraire d'une graisse bien blanche les os du squelette. Zeus choisit pour les dieux cette dernière part, qui se présentait sous le meilleur aspect. « Depuis lors, conclut Hésiode, la race humaine fait brûler sur les autels enflammés, en l'honneur des immortels, les os des victimes<sup>1</sup> ». De cette légende, il ressort que, dans l'esprit du poète, la victime du sacrifice servait d'aliment commun aux dieux et aux hommes et que, sur le conseil de Prométhée, les hommes n'offraient aux dieux que les « bas morceaux », comme diraient aujourd'hui nos ménagères.

L'idée du sacrifice-banquet, encore enveloppée dans le mythe raconté par l'auteur de la *Théogonie*, nous apparaît pleinement réalisée dans un rite original de la religion romaine, le Banquet de Jupiter, *epulum Jovis*. Tous les ans, le jour des ides de novembre, soit le treizième jour du mois, un festin avait lieu au Capitole. Les sénateurs y prenaient part, Jupiter et ses deux parèdres du sanctuaire Capitolin, Junon et Minerve, y étaient invités. Jupiter y figurait étendu sur un lit, Junon et Minerve n'avaient droit qu'à une *sella*. Aulu-Gelle raconte que dans un de ces banquets de Jupiter Scipion l'Africain et Tiberius Sempronius Gracchus, le père des Gracques, longtemps adversaires et presque ennemis, se réconcilièrent. Il est remarquable que l'écrivain emploie pour désigner le festin tour à tour les termes : *epulum*, *sacrificium*, *convivium*<sup>2</sup>.

1) Hésiode, *Théogonie*, v. 556 et suiv. :

ἐκ τοῦ δ' αὖθις ἀνθρώποις ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων  
καίουσ' ὅστέα θυθέντων ἐπὶ βωμῶν.

2) Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XII, 8 § 2 et suiv. : Ea simulas cum diu mansisset et sollemni die epulum Jovi libaretur atque ob id sacrificium senatus in Capitolio epularetur, fors fuit ut apud eandem mensam duo illi junctim



Dans ce rite public, les sénateurs représentaient l'État romain. Un curieux passage de Sénèque, qui nous a été transmis par saint Augustin, donne du spectacle qu'offrait ce festin une description dont on ne sait si elle est indignée ou narquoise<sup>1</sup>. Du moins est-il avéré que le rite consistait essentiellement en un banquet offert par l'homme à la divinité et que ce banquet était désigné par le nom de *sacrificium*.

Voici maintenant des textes qui nous révèlent un tout autre sens du sacrifice. Au sacrifice-don ou échange, au sacrifice-banquet, succède devant nos yeux le sacrifice-rachat. Ovide, au livre VI des *Fastes*, raconte comment la nymphe Granè, identique à la déesse Carna, arracha, cinq jours après sa naissance, Procas, l'un des rois légendaires d'Albe la Longue, aux griffes des oiseaux cruels que les anciens appelaient des striges. L'enfant était déjà presque mourant, lorsque la nymphe, invoquée par la nourrice du nouveau-né, commença d'accomplir les rites nécessaires. Parmi ces rites se trouve le sacrifice d'une truie de deux mois, et voici comment le poète explique l'efficacité de la cérémonie : « Granè prend les entrailles crues d'une truie de deux mois et, les tenant à la main, elle dit : « Oiseaux de nuit, cessez de déchirer les entrailles de l'enfant, une petite victime vient d'être immolée pour ce petit être; prenez, je vous prie, cœur pour cœur, chair pour chair; nous vous donnons cette vie pour une vie plus précieuse<sup>2</sup> ». Si le poète a introduit dans ses *Fastes* la description de ce rite, c'est qu'il était sans doute encore pratiqué de son temps pour protéger les nouveau-nés contre les dangers qui pouvaient menacer leur vie et leur

locarentur. Tum, quasi diis immortalibus arbitris in convivio Jovis optimi maximi dexteris eorum conducentibus, repente amicissimi facti...

1) Sénèque, ap. S. Augustin, *De civitate Dei*, VI, 10 : ..... Alius nomina deo subicit, alius horas Jovi nuntiat; alius litor est, alius unctor... Sunt quæ Junoni ac Minervæ capillos disponant, sunt quæ speculum teneant, sunt quæ ad vadimonia sua deos advocent; sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant.

2) Ovide, *Fastes*, VI, v. 158 et suiv. :

Extaque de porca cruda bimestre tenet :  
Atque ita : « Noctis aves, extis puerilibus, inquit,  
Parcite; pro parvo victima parva cadit;  
Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras,  
Hanc animam vobis pro meliore damus.

santé. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, les paroles qu'il prête à la nymphe Granè formulent certainement l'idée que l'on se faisait à Rome au temps d'Auguste de certains sacrifices.

La même idée se trouve exprimée, en termes aussi nets que possible, dans une inscription latine, malheureusement mutilée, trouvée à Ngaous, au sud de Sétif, en Algérie. Le texte de ce document se présente ainsi :

. . . . .  
 . . . . . MAGNUM ...  
 .. NVM ANIMA PRO ANIMA VITA PRO vi  
 TA SANGVINE PRO SANGVINE PRO SALVte  
 DONATI SACRVM SOLVET EX VISO CAPIT  
 ORCO MOR FAVSTINA AGNVM PRO VIR  
 O LIBENS ANIMO REDDIT

Découverte, au cours d'une de ses missions en Algérie, par le regretté Héron de Villefosse, cette inscription fut d'abord publiée par lui dans les *Archives des Missions scientifiques*, 3<sup>e</sup> série, t. II (1875), p. 434. Elle a été depuis lors reproduite dans le *Corpus Inscr. latin.*, t. VIII, n° 4468 = 18460, Wilmanns en donne l'explication suivante : [Faustinae, Donati aegrotantis uxori, Saturnus visus est dicere somno, conjugem moriturum esse nisi ipsa oblatis ad placandum vitae dominum] *magnum* [Saturnum] *anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine pro salute Donati sacrum solvet, ex viso* (trois mots de sens énigmatique) *Faustina agnum pro vi[r]o libens animo reddit.*

Si, dans le détail, les compléments de Wilmanns peuvent être discutés, il n'est point douteux que le sens général de l'inscription ne soit le suivant : pour sauver son mari Donatus, Faustina sacrifie un agneau ; elle a été avertie en songe que le salut de Donatus serait assuré seulement si un autre souffle vital était donné à la divinité pour le souffle vital de Donatus, une autre vie pour sa vie, un autre sang pour son sang ; obéissant à la prescription, elle immole un agneau : la victime rachète Donatus.

Et tel était encore le sens que les Gaulois donnaient, d'après César, à leurs sacrifices humains. « Les Gaulois atteints de maladies graves, comme ceux qui prennent part aux combats et qui s'exposent aux dangers, ou bien sacrifient des victimes humaines ou bien s'engagent par vœu à sacrifier de telles victimes ; ils croient en effet



que le seul moyen de satisfaire la volonté des dieux immortels est de leur offrir une vie d'homme pour une vie d'homme<sup>1</sup>. »

Ainsi l'idée de sauver une vie humaine en offrant à la divinité une autre vie, soit animale soit humaine, a, sans aucun doute, présidé à maints sacrifices dans le monde romain, soit à Rome même, soit dans l'Afrique du Nord, soit en Gaule. Les documents qui nous permettent de formuler ce fait sont aussi explicites et aussi nets que possible.

Le sacrifice de communion n'a pas été inconnu de l'antiquité ; nous entendons que les anciens eux-mêmes ont attribué ce caractère à certains rites qu'ils pratiquaient. Ces rites appartiennent aux cultes de Dionysos. Ils consistaient dans le *sparagmos* ou dépècement violent et immédiat de la victime sacrifiée et dans l'*omophagie* ou manducation crue des chairs ainsi dépecées et encore toutes saignantes. L'existence de ces rites n'a pas été seulement induite, par un raisonnement d'ailleurs légitime, des mythes d'Orphée, de Penthée, de Lycurgue, ou de certaines épithètes données à Dionysos, telles que *Omadios*, le mangeur de chair crue ; elle est formellement attestée par plusieurs textes d'auteurs chrétiens soit de langue grecque comme Clément d'Alexandrie<sup>2</sup>, soit de langue latine comme Arnobe<sup>3</sup> et Firmicus Maternus<sup>4</sup>. L'omophagie est nommément mentionnée par Clément d'Alexandrie et par Arnobe ; elle est décrite, sans que le terme lui-même apparaisse dans la phrase, par Firmicus Maternus. D'autres allusions encore y sont faites par Théodoret,

1) Cesar, *De bello Gallico*, VI, 16 : ... qui sunt affecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent, ... quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur...

2) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, 11 : Διόνυσον Μαινόλην ὀργιάζουσι. βάχχοι ὠμοφαγίῃ τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες.....

3) Arnobe, *Adv. nationes*, X, 19 : Bacchanalia etiam praetermittamus immania, quibus nomen Omophagiis graecum est ; in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate, circumplicatis vos anguibus atque, ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis.

4) Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6 : Cretenses... festos funebres dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est ; vivum laniant dentibus taurum et per secreta silvarum dissonis clamoribus ejulantes fingunt animi furentis insaniam.

par Harpocraton, par Photius, dont les textes ont été groupés par M. Salomon Reinach dans son *Étude sur La Mort d'Orphée* (*Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 96 et suiv.). Plusieurs de ces passages nous renseignent sur le caractère que les anciens attribuaient à ces rites dionysiaques. Le plus important est celui d'Arnobé, dans son traité *Adversus nationes*, V, 19, où s'adressant aux païens, il leur dit qu'ils dévorent les chairs crues et sanguinolentes des chevreaux, afin d'affirmer qu'ils sont remplis de la puissance et de la majesté du dieu. L'expression même d'Arnobé, si nous lui donnons son sens plein, paraît indiquer qu'il s'agit d'une doctrine : *ut vos plenos Dei numine ac majestate doceatis*. C'est au fond la même idée qu'expriment Firmicus Maternus, le scholiaste de Clément d'Alexandrie et Photius<sup>1</sup>, lorsqu'ils expliquent l'omophagie par le désir d'imiter, de reproduire la passion du dieu lui-même. Ici, au sacrifice-communion se mêle la conception du sacrifice-passion. Il y a entre les deux caractères des rapports étroits, sur lesquels il n'est pas utile d'insister longuement.

Ainsi les textes, que nous venons d'étudier et de commenter, nous apprennent, que dans l'antiquité classique le sacrifice, au sens restreint du mot, c'est-dire l'immolation d'une victime, soit animale soit humaine, a été interprété par ceux-là même qui pratiquaient le rite dans plusieurs sens différents, que nous avons rangés sous quatre chefs principaux : le sacrifice-don ou échange ; — le sacrifice-banquet ; — le sacrifice-rachat ; — le sacrifice-communion. Ces textes ne nous révèlent pas des doctrines qui se seraient succédé dans le temps ; ils sont souvent contemporains les uns des autres. Le passage de la *Théogonie* d'Hésiode, qui atteste la conception chez les Grecs du sacrifice-banquet, appartient au même âge de l'histoire hellénique que les vers de l'*Illiade* où apparaît, dans l'invocation d'Achille, l'idée du sacrifice-don ou échange. L'*epulum Jovis* se célébrait à Rome au temps où Ovide formulait la théorie du sacrifice-rachat et où l'Africaine Faustina la mettait en pratique pour sauver son mari Donatus. Les documents sur le sacrifice-communion se réfèrent à une époque où les Frères Arvales,

<sup>1</sup> 1) *Schol. ad Clem. Alex. Protrept.*, p. 120 (Ed. Dindorf) : ὡμὰ γὰρ ἑσθίων κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δείγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος. — Photius s. v. νεβρίζειν ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους.



le 3 janvier de chaque année, attestaient par la rédaction même de leur vœu que le sacrifice des deux taureaux aux cornes dorées en l'honneur de Jupiter Optimus Maximus était offert au dieu en échange de la santé et de la prospérité de l'empereur pendant toute l'année précédente.

En présence de tels faits, si précis, si nettement démontrés par les documents, il nous paraît, non-seulement superflu, mais encore illogique de vouloir ramener à une seule et même forme l'idée que les peuples de l'antiquité classique se faisaient des sacrifices par lesquels ils honoraient la divinité; nous n'apercevons pas non plus, au point de vue strictement historique, l'avantage qu'il y aurait à découvrir que ces diverses conceptions procèdent d'une seule et même origine, qui serait, comme on l'a affirmé, le sacrifice-communion; enfin, puisque dans une même civilisation, chez le même peuple ou chez des peuples apparentés, à la même époque, le sacrifice a évoqué chez ceux qui l'offraient des idées aussi différentes, nous estimons fort périlleux de vouloir expliquer le rite, tel que le pratiquaient Grecs et Latins, par l'idée qu'ont pu se faire de cérémonies analogues des populations absolument étrangères à la civilisation classique.

Prenons les faits, tels qu'ils sont ou du moins tels qu'ils nous sont révélés par les documents. Essayons de découvrir comment les anciens eux-mêmes les comprenaient. N'y cherchons pas à tout prix un sens rationnel; la religion, toutes les religions se sont accommodées d'explications irrationnelles, sinon fantaisistes. En agissant autrement, nous nous exposons à mettre l'histoire de l'humanité, et en particulier l'histoire des religions, sur un véritable lit de Procuste.

M. Th. REINACH présente diverses observations touchant l'emploi de la méthode comparative en histoire des religions. Il estime que l'usage en est légitime dans une mesure beaucoup plus large que ne l'admet M. Toutain.

M. VAN GENNEP se prononce dans le même sens et critique le départ, arbitraire à son avis, que l'on établit trop souvent entre *sauvages* et *civilisés* dans l'étude des problèmes relatifs aux origines religieuses.

MM. LODS, MAYER LAMBERT et SIDERSKY émettent différentes remarques. M. R. DUSSAUD propose des conclusions provisoires à une discussion qui ne manquera pas d'être reprise.

Il est d'accord avec M. Toutain pour reconnaître qu'il serait avantageux avant d'entamer des comparaisons étendues, d'attendre que les enquêtes sur les religions particulières aient abouti à des résultats plus complets et plus précis. Mais est-ce possible? La connaissance des religions antiques offre des lacunes qui, pour la plupart, ne seront probablement jamais comblées. S'en tenir strictement à ce que nous disent les textes, n'est pas non plus sans présenter quelques inconvénients. Si intéressants que soient ceux que M. Toutain vient de mettre ingénieusement en lumière, ils ne nous disent pas tout; ils ne retiennent qu'un détail d'une cérémonie complexe, et pas toujours le plus important. Parce qu'ils mentionnent un banquet à l'occasion d'un sacrifice, suffira-t-il pour caractériser ce dernier, en définir l'essence, expliquer son mécanisme et déterminer le bénéfice qu'on en attend, de le qualifier de sacrifice-banquet? Il est certain que, du point de vue religieux, le banquet ne constitue pas l'acte important. Pour nous en rendre compte, il suffit d'examiner un rituel complet, retraçant un semblable sacrifice depuis le début jusqu'à la fin de la cérémonie: on s'aperçoit alors que le banquet n'a qu'une importance secondaire; c'est un rite de sortie du sacrifice, non le rite central.

Nombre de sujets d'histoire religieuse — nous dirons même le plus grand nombre — ne comportent aucun recours à la méthode comparative; celle-ci ne doit intervenir que si nous recherchons la valeur des rites. Mais, dans ce cas, elle est indispensable, ne serait-ce que pour nous débarrasser des conjectures fondées sur une expérience trop limitée. Toutes les manifestations de l'esprit humain ont entraîné des études comparatives: droit comparé, linguistique comparée etc.; pourquoi ne veut-on pas qu'il y ait aussi des études comparées en histoire des religions?

Le Président donne la parole à M. P. ALPHANDÉRY qui termine la lecture de sa communication sur *les origines médiévales de l'école évhémériste française*.

La séance est levée à 6 heures 25.

#### *Séance du 11 Décembre 1920*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2; M. Ed. Pottier préside. Outre la plupart des membres de la Société Ernest Renan, l'auditoire comprend un très grand nombre de personnes invitées par la Société à l'occasion de cette séance exceptionnelle.

Le Président salue Sir J. G. Frazer dont l'œuvre éminente, tant par sa valeur propre que par les impulsions qu'elle a données, occupe une place si considérable dans la science des religions. Il remercie Sir J. G. Frazer d'avoir bien voulu accepter l'invitation de la Société Ernest Renan et, dans une pensée particulièrement délicate, d'avoir tenu à faire de sa conférence un hommage



au maître illustre que notre Société a choisi comme inspirateur de ses travaux.

La conférence de Sir J. G. Frazer, porte en effet le titre : *Hommage rendu à Ernest Renan par un étudiant des religions comparées*. Après avoir indiqué les motifs de son admiration pour Renan, pour son génie scientifique et son génie littéraire étroitement unis, le conférencier montre comment, selon lui, l'œuvre de Renan peut être continuée par la génération actuelle. Il précise les conditions systématiques de cette étude comparative des religions dont l'auteur de l'*Histoire générale des langues sémitiques* avait pleinement compris la méthode féconde, qu'il avait appliquée aux problèmes philologiques.

Cette conférence, dont le succès a été très vif, sera publiée par la *Grande Revue*. Les membres de la Société Ernest Renan en recevront le tirage à part.

La séance est levée à 6 heures.

Le Gérant : A. THÉBERT.

---

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C<sup>ie</sup>. — F. GAULTIER, SUCC<sup>r</sup>.





# NOTES D'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

---

## III

### La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles.

---

La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, telle qu'elle est racontée au début du *chapitre 7* de l'évangile de Jean, présente une physionomie différente de celle des autres voyages de Jésus à Jérusalem. Jésus n'accomplit pas un simple pèlerinage dans la ville sainte, il y transporte le théâtre de son activité, y séjournant depuis la fête des Tabernacles (septembre-octobre) jusqu'à celle de la Dédicace (décembre-janvier). Quand ensuite il quitte Jérusalem, ce n'est pas pour retourner en Galilée mais pour se retirer en Pérée d'abord, puis sur les confins du désert d'Ephraïm, en des lieux où, tout en étant hors de portée des machinations des autorités jérusalémites, il reste en contact avec les disciples qu'il a pu faire, soit dans la ville sainte, soit dans les environs.

Il ne sera pas inutile d'examiner si dans le récit de *Jean 7*, n'a pas été conservée quelque indication de nature à jeter sur la venue de Jésus à Jérusalem une lumière que l'on chercherait vainement dans le récit synoptique, où le passage de Galilée en Judée est dogmatiquement motivé par le développement nécessaire du drame évangélique, d'après lequel c'est pour y mourir que Jésus doit venir à Jérusalem<sup>1</sup>.

1) Pour ne pas surcharger notre exposé de digressions qui ne pourraient que l'obscurcir, nous avons évité de discuter les diverses théories qui ont été proposées pour rendre compte de la partie du récit johannique que nous étudions.

## I

« Après cela, dit le texte de *Jean 7*, Jésus circula en Galilée, ne pouvant plus le faire en Judée à cause de l'hostilité des Juifs (des Judéens ?) qui voulaient le faire mourir » (7. 1.) On est à l'époque de la fête des Tabernacles, c'est-à-dire à la fin du mois de septembre ou au début du mois d'octobre (v. 2). Les frères de Jésus lui conseillent de se rendre en Judée pour y accomplir en public des œuvres que puissent voir ses disciples, « car, disent-ils, nul ne peut agir en secret sans désirer manifester publiquement ses œuvres » (v. 3-4). Cette suggestion suppose que Jésus a des disciples en Judée, sans quoi il serait dit non pas : « afin que tes disciples voient tes œuvres », mais « afin que tu fasses des disciples aussi en Judée ». Il y a là un élément du récit qui pourrait n'être pas primitif. L'existence de disciples judéens ne s'expliquerait que par un passage plus ou moins prolongé de Jésus en Judée. — Comment dès lors admettre que Jésus n'ait accompli aucun miracle en Judée alors que, pour le quatrième évangéliste, œuvres et discours constituent les deux éléments inséparables, et complémentaires l'un de l'autre de son activité ? Si nous nous plaçons au point de vue de l'évangéliste nous sommes enfermés dans un dilemme : Ou bien Jésus est déjà venu à Jérusalem et il doit y avoir accompli des miracles, ou bien il n'y est pas venu et il ne peut y avoir des disciples. Le texte primitif est donc altéré dans un sens ou dans l'autre. L'élément secondaire qui y a été introduit nous paraît être l'allusion aux disciples judéens. Cette allusion était rendue nécessaire par les divers récits antérieurement rapportés qui mentionnaient une activité jérusalémite de Jésus. Il serait au contraire bien difficile d'attribuer à l'évangéliste l'idée que les Judéens doivent être mis à même, eux aussi, de contempler des miracles de Jésus alors que dans 4, 45 il avait parlé du désir des Galiléens de voir



faire par Jésus, dans sa patrie, les miracles qu'ils lui ont vu accomplir à Jérusalem pendant la fête.

Le départ peut ainsi être fait entre les éléments primitifs et les éléments secondaires combinés dans les versets 3 et 4. Originellement il devait être dit que les frères de Jésus l'engagent à venir exercer son activité en Judée afin d'y faire aussi des disciples<sup>1</sup>. Le rédacteur, pour qui Jésus était venu, plusieurs fois déjà, à Jérusalem, a donné comme motif à l'invitation des frères de Jésus une activité publique à exercer à Jérusalem, en opposition avec celle, plus ou moins privée, qu'il avait eue jusque-là.

Il faut aussi attribuer au rédacteur le v. 1 avec l'idée que la présence de Jésus en Galilée est motivée par l'impossibilité où il serait de continuer à circuler en Judée à cause des tentatives faites par les Juifs (ou les Judéens ?) pour le mettre à mort. De ces tentatives il ne sera plus question dans le texte et elles n'empêcheront pas Jésus d'enseigner publiquement dans le Temple.

Il n'est d'ailleurs pas possible de délimiter dans le détail l'apport de l'évangéliste et de restituer, dans notre passage, le texte original de la source. L'idée des disciples que Jésus aurait déjà eus en Judée et devant lesquels il s'agirait de manifester ses œuvres n'est pas le seul élément secondaire des versets 3-4. Il y faut sans doute ajouter l'opposition entre ἐν χρυπῷ et ἐν παρρησίᾳ. Cette opposition ne répond pas à une différence entre l'activité galiléenne et l'activité judéenne de Jésus mais paraît viser un reproche qui, dans la suite, fut adressé au christianisme qui, disait-on, ne s'était pas développé en plein jour mais dans un coin reculé d'une province perdue. Originellement il ne devait être question que d'une extension et non d'une nouvelle forme de l'activité de Jésus. L'état actuel du v. 4, tout au moins, est à mettre au compte de l'évangéliste ce qu'indiquait déjà, remarquons-le en pas-

1) J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, p. 34.

sant, le dernier membre de phrase φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ où se rencontre une des idées caractéristiques de l'évangéliste.

Le *verset* 2 n'indique pas dans quelle intention les frères de Jésus l'invitent à monter à Jérusalem. Une semblable suggestion pourrait aussi bien venir de gens qui désirent le succès de l'œuvre de Jésus que d'adversaires qui lui tendent un piège. C'est dans ce sens que l'invitation doit être entendue. « Les frères de Jésus, est-il dit, ne croyaient pas en lui » (*verset* 5). Est-ce là un élément primitif ? L'idée de l'incrédulité de la famille de Jésus, notamment de ses frères, est courante dans les synoptiques. Est-il légitime de la transporter dans le IV<sup>e</sup> Évangile ?

L'épisode de Jésus sur la croix qui confie sa mère au disciple bien aimé (*Jn.* 19, 26-27), suppose que la mort de Jésus laissera sa mère seule et abandonnée, donc qu'elle n'a pas d'autre fils que Jésus. En dehors de notre texte, le terme δέλφοι se rencontre à trois reprises dans l'évangile de Jean. Le passage 21, 23 où il est pris dans une acception particulière (les chrétiens) étant écarté, il en reste deux : 2, 12 et 20, 17. Dans le second de ces passages Jésus apparaissant à Marie-Madeleine lui dit : « Va vers mes frères ». Les frères de Jésus ce sont ici ses disciples, le groupe de ses intimes.

L'autre passage est plus difficile à interpréter. Il est dit, au *chapitre* 2 que la mère de Jésus, Jésus et ses disciples ont été invités aux noces de Cana (2, 1), puis que Jésus, sa mère, ses frères et ses disciples reviennent de Cana à Capernaum et y demeurent (2, 12). Il est surprenant que les frères de Jésus nommés au *verset* 12 ne le soient pas au *verset* 1. Si au *verset* 12 on donne à δέλφοι le sens que ce mot a dans 20, 17 il aurait été question originairement de Jésus, de sa mère et de ses disciples : Les mots καὶ οἱ μαθηταί pourraient alors avoir été ajoutés par un rédacteur qui, trouvant les disciples de Jésus au *verset* 1, en aura conclu qu'ils devaient se trouver aussi au *verset* 12 puisque, dans la suite, ils continuent à



accompagner Jésus. Il les aura introduits au v. 12, ignorant le sens particulier du mot ἀδελφοί dans l'évangile de Jean.

Même si cette conclusion avait plus de rigueur que le petit nombre des textes ne permettent de lui en donner, on ne saurait affirmer qu'au chapitre 7 les ἀδελφοί ne peuvent être les frères de Jésus mais étaient originairement ses disciples<sup>1</sup> et que leur démarche, en principe inspirée par le désir de voir s'étendre l'œuvre de Jésus, n'a été présentée avec le caractère qu'elle a dans le texte actuel, que parce que le rédacteur, pensant qu'il s'agissait des véritables frères de Jésus, a été dominé par la tradition synoptique sur l'incrédulité des frères de Jésus<sup>2</sup>. L'hypothèse cependant mérite d'être sérieusement envisagée.

A l'appel qui lui est fait, Jésus répond par un refus (6-9). « Ce n'est pas encore, dit-il, son temps » (καιρός) tandis que c'est toujours le temps de ses frères qui, eux, ne sont pas exposés à la haine du monde. Donc, tandis que ses frères monteront à la fête, lui n'y ira pas, « son temps n'étant pas encore venu ».

Ces quelques versets appellent une série de réflexions. La notion du καιρός doit être soigneusement distinguée d'une autre notion, qu'au premier abord on pourrait presque confondre avec elle, et qui se rencontre à plusieurs reprises dans l'évangile ; nous voulons parler de la notion de l'heure (ώρα) de Jésus.

Cette heure, c'est celle de sa mort, plus exactement de sa glorification « l'heure où il devait passer de ce monde à son Père » (13, 1.) ou bien « l'heure où il doit être glorifié » (12, 23; 17, 1). Cette heure est la raison d'être, le but suprême de la venue du Christ sur la terre « C'est pour cette heure là que je

1) Comme le pense Wellhausen, *ouv. cit.*, p. 34 s.

2) Hypothèse de Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, *Nachr. der k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen Phil., Hist. Kl.*, 1918, p. 117. — Wellhausen, *ouv. cité*, p. 35. — Spitta, *Das Johannes evangelium*, Göttingen, 1910, p. 165.

suis venu » dit-il (12, 27.) Son moment est déterminé par le plan de Dieu sans que rien puisse hâter ou retarder sa venue. Elle arrive avec la même fatalité inéluctable que l'heure de l'accouchement pour la femme enceinte (16, 21.) Le fait que l'heure du Christ dépend uniquement du plan de Dieu, et nullement des circonstances ou de l'hostilité des hommes, se manifeste par exemple en ce que, par deux fois, la fureur des Juifs étant arrivée à son paroxysme, on tente d'arrêter Jésus, mais sans y parvenir parce que son heure n'était pas encore venue (7, 30; 8, 20).

Un passage de l'évangile paraît, au premier abord, contredire notre interprétation de l'heure du Christ. Il s'agit de la réponse de Jésus à la demande de sa mère qui sollicite son intervention quand le vin vient à manquer au cours du repas de noces de Cana : « Mon heure, dit Jésus, n'est pas encore venue » (2, 4.) Il semble bien qu'ici l'heure de Jésus, ce soit le moment favorable pour une manifestation de sa gloire, c'est-à-dire pour l'accomplissement d'un miracle. Mais s'il en était ainsi, comment Jésus pourrait-il dire que son heure n'est pas encore venue alors qu'il va accomplir l'acte qu'on attend de lui? On dit souvent que le refus de Jésus est destiné à sauvegarder le caractère libre et spontané de son activité et à empêcher que ses actes paraissent lui être dictés du dehors. Cette explication est décidément insuffisante, puisque le refus de Jésus ne l'empêche pas d'agir d'après la suggestion de sa mère. La parole de Jésus ne peut-elle être interprétée comme un avertissement destiné à faire comprendre aux spectateurs du miracle, aussi bien qu'aux lecteurs de l'évangile, que le fait qui va être rapporté n'est pas le point culminant de l'œuvre de Jésus, et que son heure est toute autre chose que celle où il manifeste un pouvoir surnaturel?

Cette notion de l'heure est essentiellement différente de la notion du temps que nous avons trouvée au *chapitre 7*. Là il s'agit de l'instant favorable pour une manifestation publique de Jésus : ce moment n'est pas encore venu, à cause de l'hostilité



du monde. — L'heure de Jésus au contraire, si elle n'était immuablement fixée par le plan de Dieu, ne pourrait être que hâtée et non retardée par l'hostilité des hommes (1).

Nous avons donc, au *chapitre 7*, une notion qui, non seulement n'est pas identique à la notion johannique de l'heure du Christ, mais qui encore, à bien prendre les choses, n'est pas conciliable avec elle. Elle suppose une toute autre conception de l'œuvre du Christ, l'idée que Jésus est venu, non pour mourir à l'heure fixée par Dieu, mais pour agir, s'il le peut pour gagner le peuple malgré les hostilités et les oppositions qu'il rencontre, et qu'il cherche pour cela à saisir les occasions favorables qui peuvent se présenter.

La notion du *καιρὸς*, c'est-à-dire du moment favorable à l'activité de Jésus ne peut donc être attribuée à l'évangéliste. Il faut en chercher l'origine dans une source et penser que nous sommes en présence d'un des éléments constitutifs de la tradition utilisée ici par le quatrième évangéliste<sup>1</sup>.

Il faut cependant attribuer à l'évangéliste le *verset 7* où se trouve l'idée spécifiquement johannique de la haine du monde contre Jésus, à cause du témoignage qu'il rend contre ses œuvres mauvaises.

Ce que nous retenons de ces neuf premiers versets du *chapitre 7* comme éléments constitutifs de la tradition utilisée par l'évangéliste c'est ceci : Au moment où la fête des Tabernacles est proche, les frères — ce qui veut probablement dire les disciples — de Jésus, lui suggèrent de venir à Jérusalem pour s'y livrer à une manifestation publique. Jésus refuse en déclarant que les circonstances ne sont pas favorables<sup>2</sup>.

1) La haine du monde pour le Christ est d'ailleurs, aux yeux de l'évangéliste, si absolue dès le début qu'on ne voit pas comment elle pourrait s'accroître pour amener l'heure du Christ.

2) Le fait que la notion du *καιρὸς* ne joue pas un rôle accessoire mais que c'est une notion essentielle qui sert de pivot à tout le morceau, empêche absolument de l'attribuer à quelque rédacteur.

3) Wellhausen (*ouv. citée*, p. 35) estime qu'une tradition ancienne affleure ici comme un bloc erratique.

Il faut encore réserver notre jugement sur la question de savoir si le refus de Jésus porte sur la manifestation publique qu'on lui demande de faire à Jérusalem, ou sur l'idée même de se rendre dans la ville sainte.

\*  
\* \*

Après que les frères de Jésus sont partis pour la fête, Jésus lui-même se met en route mais en cachette *ὁ φανερώς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ* (v. 10). Le texte suppose un revirement, au moins apparent, dans les intentions de Jésus. Comment l'expliquer? On en rapproche souvent l'histoire du miracle de Cana où Jésus repousse rudement l'intervention de sa mère pour cependant faire, aussitôt après, ce qu'elle lui a demandé et on explique l'attitude prêtée à Jésus, dans ces deux épisodes, par le souci de montrer que ses actes et ses démarches ne dépendent pas des suggestions qui lui sont faites. Si cette explication était admise, il faudrait statuer une assez forte intervention du rédacteur et supposer que dans la source, Jésus répondait à l'invitation qui lui était adressée non par un refus d'aller à Jérusalem, mais par un refus de s'y livrer à une manifestation publique.

L'interprétation que l'on donne de ce passage est, en quelque mesure, solidaire de celle qu'on adopte pour le sens du mot *ἀδελφοί*. S'il s'agit réellement des frères de Jésus animés de sentiments d'hostilité contre lui, on pourrait à la rigueur comprendre qu'il use de réserve à leur égard pour éviter les embûches qu'ils pourraient lui tendre ou les difficultés qu'ils pourraient lui susciter, qu'il s'arrange pour dissimuler ses projets et leur laisser croire qu'il n'ira pas à Jérusalem. Si au contraire, les *ἀδελφοί* ce sont ses partisans, Jésus n'a aucune raison de ne pas se confier à eux et le récit actuel doit son origine à ce qu'un rédacteur, sous l'influence de la tradition synoptique, aura cru les *ἀδελφοί* animés d'intentions hostiles. — Cette dernière interprétation nous paraît la plus vraisemblable. Elle peut se réclamer de ce fait qu'il y aurait quelque chose d'au moins



singulier, pour ne pas dire de contradictoire, dans le fait que Jésus enseigne publiquement dans le Temple, après avoir pris des précautions pour que ses adversaires ignorent sa venue à Jérusalem.

Le rédacteur semble donc avoir transposé le récit de la source. Il y était question d'une venue de Jésus à Jérusalem pour une activité en quelque sorte privée et non pour une manifestation publique. L'évangéliste a dit que Jésus était venu à Jérusalem, non pas ouvertement mais en se cachant (ὁρυζανθῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ). Il n'est pas malaisé d'apercevoir quelles raisons ont entraîné la modification de la tradition. L'évangéliste voulait rapporter des discussions publiques que Jésus avait eues dans le Temple, mais il avait parlé de mesures prises contre lui par ses ennemis dont l'hostilité allait croissant. Il lui fallait donc, pour concilier au moins en apparence ces données contradictoires, imaginer quelque précaution prise par Jésus pour échapper à ses ennemis. C'est sur les conditions dans lesquelles Jésus est venu à Jérusalem, non pas sur celles dans lesquelles il y a agi, qu'il a dû faire porter les précautions.

\*  
\* \*

L'évangéliste raconte (7, 11-13.) comment, au moment de la fête, les Juifs<sup>1</sup> se demandent si Jésus y viendra et discutent à son sujet mais sans oser exprimer ouvertement leur avis à cause de la crainte qu'ils ont des autorités. Ce n'est pas là un élément provenant de la source, car aussi bien les discussions des Juifs au sujet de Jésus, que l'opposition déjà déclarée des autorités contre lui, établissent que Jésus a dû déjà être présent à Jérusalem, alors que la source suppose qu'il y vient pour la première fois.

On peut donc, nous semble-t-il, dans les 13 premiers versets du *chapitre 7* dégager des additions et des remaniements dus à

1) C'est-à-dire probablement ici les Judéens.

l'évangéliste une tradition d'après laquelle Jésus, poussé par ses partisans à transporter son activité sur un terrain plus vaste et à se rendre pour cela en Judée, n'accepte pas cette suggestion dans le sens qu'entendent ceux de qui elle émane et se rend à Jérusalem pour y poursuivre un travail d'enseignement et de préparation, non pour s'y livrer à une manifestation messianique publique comme plusieurs de ses disciples, sans doute, en attendaient une de lui.

## II

Avant de rechercher si cette tradition se poursuit en quelques endroits des chapitres qui suivent, il convient, remontant le fil de la narration johannique, de nous demander s'il n'y a pas, dans les six premiers chapitres du IV<sup>e</sup> Évangile, des morceaux auxquels on puisse attribuer la même origine qu'aux éléments primitifs de Jean 7, 1-13.

Il faut d'abord écarter tout ce qui présente Jésus à Jérusalem puisque la tradition originale du *chapitre 7* parle d'une première venue de Jésus dans la ville sainte. Il faut écarter aussi les récits du chapitre premier dont le caractère secondaire est évident et qui portent, au plus haut point, la marque de l'évangéliste. Nous n'avons donc à nous occuper ici que des récits proprement galiléens, auxquels il faut peut-être joindre le morceau 3, 22-4, 3, qui se présente comme le récit d'une seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste, mais qui, en réalité, devait être, comme nous avons essayé de le montrer<sup>1</sup>, le plus ancien récit parvenu jusqu'à nous des relations de Jésus avec Jean-Baptiste.

Deux des récits galiléens, ceux du miracle de Cana (2, 1-12) et de la guérison du fils du Basilikos de Capernaum (4, 46-54)

1) Maurice Goguel, *Les sources des récits du quatrième Évangile sur Jean-Baptiste*. *Revue de théologie et de questions religieuses*, 1911, p. 12-44.



ont une origine commune. Ils se terminent, l'un et l'autre, par des formules qui présentent les miracles rapportés comme le premier et le second accomplis par Jésus. En outre, l'introduction du deuxième de ces morceaux (4, 46<sup>a</sup>) contient une allusion explicite au premier.

Entre ces récits galiléens et le récit de *Jean 7*, on peut reconnaître certaines affinités. Au moment des noces de Cana, Jésus apparaît entouré de ses frères et c'est aussi d'eux que vient la suggestion qui sert de point de départ au récit du *chapitre 7*. L'idée de la révélation occupe aussi une certaine place, à la fois dans le récit du miracle de Cana (2, 11) et au *chapitre 7* (v. 4). Mais, à côté de cela, il faut noter des différences importantes. Au *chanitre 2*, il est question de la révélation de la gloire du Christ et au *chapitre 7* de la révélation du Christ lui-même. Nous avons vu d'ailleurs que dans 7, 4, l'idée de la révélation du Christ est à mettre au compte de l'évangéliste. En outre au *chapitre 2*, comme d'ailleurs au *chapitre 4*, il est question de *σημεία*, tandis qu'au *chapitre 7*, les frères de Jésus l'engagent à montrer aux Judéens les œuvres (*ἔργα*) qu'il accomplit.

Mais ce n'est pas tout. L'hypothèse d'après laquelle le récit de *Jean 7* serait la suite des récits galiléens des *chapitres 2* et *4* se heurte à une grosse difficulté, c'est que le fil de la narration galiléenne est, en tous cas, interrompu après le récit de la guérison du fils du Basilikos puisque ce n'est qu'au *chanitre 21* que nous trouvons, introduit par l'éditeur de l'évangile, et transformé par lui, ou peut-être déjà avant lui, le récit de la troisième manifestation galiléenne de Jésus. Ceci suppose, pour le moins, une telle dislocation de la source galiléenne qu'il faudrait des indices singulièrement plus précis que ceux que nous avons relevés pour qu'on puisse lui attribuer avec quelque certitude le récit de *Jean 7*.

Il nous reste à examiner s'il peut y avoir quelque relation entre le récit qui nous occupe et trois autres récits des premiers chapitres qui sont :

1° La rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (3, 22-4, 3);

2° Jésus, dans sa πατρίς refuse un miracle qui lui est demandé (4, 43-45. 48);

4° Multiplication des pains (6, 1-71).

Les deux premiers de ces récits sont trop fragmentaires pour qu'on puisse, à leur sujet, aboutir à une conclusion certaine quant au récit de la multiplication des pains c'est, sous la forme que le IV<sup>e</sup> Évangile lui donne, la narration d'un échec de Jésus. Or l'épisode du *chapitre 7*, ne peut avoir suivi le récit d'un échec, car Jésus n'est pas invité à chercher en Judée un terrain plus favorable que celui sur lequel il a travaillé jusque là, il est invité à étendre son champ d'activité et cela dans des conditions qui supposent le succès de l'activité qu'il a exercée jusque-là. Il est vrai que sous sa forme primitive — et cela apparaît spécialement dans le IV<sup>e</sup> Évangile — la multiplication des pains pourrait avoir été l'occasion d'un mouvement d'enthousiasme populaire auquel Jésus se dérobe en se retirant dans un endroit écarté. Mais, ainsi comprise, la multiplication des pains ne pourrait avoir précédé la demande adressée à Jésus. Ce n'est pas au moment où il venait de se dérober à une ovation messianique qu'on aurait pu songer à lui suggérer l'idée d'une manifestation publique à Jérusalem.

Nous ne pouvons donc considérer qu'il y ait un lien nécessaire entre le récit de *Jean 7*, et aucun des récits antérieurs.

### III

Nous avons maintenant à rechercher si le fil que nous avons essayé de dégager dans les treize premiers versets du *chapitre 7* peut être retrouvé en quelque endroit de la suite du récit.

Les versets 14-15 du même chapitre, racontent qu'au milieu de la fête, Jésus enseigne dans le Temple et que les Juifs étonnés font cette remarque : πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; ceci ne peut être attribué au rédacteur de l'évangile pour qui Jésus,



à plusieurs reprises déjà, a publiquement enseigné et agi à Jérusalem et ne peut donc provoquer une surprise telle que celle qui est ici relatée. Ces versets sont d'ailleurs en contradiction avec les *versets 11 à 13*, attribués par nous à l'évangéliste, et qui supposent à Jésus une telle notoriété que nul ne pourrait être surpris de l'entendre enseigner.

Les *versets 7, 14-15* doivent donc être attribués, non à l'évangéliste, mais à une source. Il n'est pas établi par là que la source d'où ils proviennent soit celle qui a fourni les éléments primitifs des treize premiers versets du chapitre. La surprise des auditeurs de Jésus est mal à sa place à Jérusalem là où Jésus étant un inconnu, ceux qui l'entendent ne peuvent savoir qu'il n'a pas reçu l'enseignement des rabbins. Les versets étudiés rappellent d'ailleurs directement l'impression produite par l'enseignement de Jésus sur les habitants de Nazareth (*Mc. 6, 1-6 et par.*) et comme il est établi que Jean a connu et utilisé la forme primitive de cette péricope<sup>1</sup> est-il téméraire de penser que l'étonnement des auditeurs provient de la tradition synoptique mais a été transposé de Galilée à Jérusalem ?

A la surprise que manifestent ses auditeurs Jésus répond par une déclaration sur l'origine celeste de son enseignement et sur la possibilité de reconnaître cette origine par l'accomplissement de la volonté divine (*16-18*) : on reconnaît dans ce verset les idées propres de l'évangéliste. L'enseignement attribué à Jésus est sans relation avec aucune circonstance concrète ; il faut donc écarter l'idée que quelque chose de ces versets puisse venir de la source dont nous recherchons la trace.

Avec le *verset 19* s'ouvre un développement nouveau. Jésus ne se défend plus, il attaque ses adversaires. Le lien entre les *versets 18 et 19* n'est pas facile à saisir, du moins si on le cherche dans le discours même de Jésus. On ne voit pas en

1) Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.*, XII (1911), pp. 321-324.

effet comment l'exposé relatif à l'origine de la doctrine de Jésus peut conduire à une attaque contre le judaïsme, à moins que l'on ne se place au point de vue de l'évangéliste pour qui l'apologie de la messianité de Jésus était dirigée contre la polémique du judaïsme.

Quant au développement même qui vise les Juifs (19-29) il n'est pas utile de l'analyser en détail et de rechercher si la marche de la pensée n'y est pas troublée par quelque élément secondaire ; il suffit d'observer que les raisons qui s'opposent à l'attribution à notre source des *versets 16 à 18* restent valables pour ce développement. Il faut ajouter que la discussion porte sur le fait que Jésus a accompli une guérison un jour de sabbat c'est-à-dire continue la discussion provoquée par la guérison de l'impotent de Béthesda rapportée au *chapitre 5*. Notre source ne connaissant pas de venue de Jésus à Jérusalem avant celle qui est rapportée au *chapitre 7*, tout ce qui suppose sa présence antérieure dans la ville sainte ne saurait lui être attribué.

On peut relever dans toute la seconde partie du chapitre 7 une série d'indices extrêmement précis qui permettent de reconnaître la main de l'évangéliste, voire même, en certains passages, celle d'un rédacteur ultérieur et par conséquent interdisent absolument d'attribuer ce fragment à la source qui a fourni la substance des premiers versets du chapitre.

Nous pourrions, à la rigueur, nous borner à relever ces indices qui justifient l'élimination du passage considéré dans notre tentative de reconstitution de la source. Il nous semble cependant qu'il ne sera pas sans intérêt, pour l'étude des procédés de composition mis en œuvre dans le IV<sup>e</sup> Évangile, de tenter une analyse de la composition de ce morceau.

Son caractère est, au premier abord, assez déconcertant car il abonde en répétitions, en incohérences, voire même en contradictions.

En entendant Jésus quelques Jérusalémites s'étonnent que celui qu'on voulait mettre à mort puisse ainsi parler en public



sans qu'on lui dise rien. Les chefs, se demandent-ils, auraient-ils reconnu en lui le Christ? Ce n'est pas possible, car on sait d'où est Jésus tandis qu'on ignorera d'où viendra le Christ (25-29). Jésus répond à cette objection faite à sa messianité que les Juifs ne peuvent savoir quelle est son origine puisqu'il vient d'auprès de son Père qu'ils ne connaissent pas (28-29). Là-dessus on cherche à s'emparer de Jésus; personne toutefois ne porte la main sur lui parce que son heure n'est pas encore venue (30). Cependant un certain nombre de gens (πολλοί) ont cru en Jésus. Le Christ, se demandent-ils, pourra-t-il faire plus de miracles (σημεῖα) que n'en a fait Jésus? Les pharisiens, entendant ces réflexions envoient des agents pour arrêter Jésus (31-32). Suit une nouvelle déclaration de Jésus : « Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas ». Les Juifs se demandent s'il veut aller enseigner dans la diaspora et ne parviennent pas à saisir le sens de ses paroles (33-36).

Tout ce qui précède depuis le verset 14 se place au milieu de la fête des Tabernacles, le premier jour où Jésus se montre dans le Temple. A partir du verset 37 nous sommes au dernier jour de la fête, Jésus invite ceux qui ont soif à venir auprès de lui et à boire, promettant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein (37-38). L'évangéliste remarque que ceci se rapporte à l'Esprit, « lequel n'existait pas encore parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (39). En entendant cet appel de Jésus les uns déclarent qu'il est le prophète<sup>1</sup>, d'autres qu'il est le Christ. D'autres répondent que le Christ ne viendra pas de Galilée mais de Bethléem, la ville de David (40-42). Là-dessus le peuple se divise. Quelques-uns veulent arrêter Jésus mais personne ne porte la main sur lui (43-44).

1) Le prophète pourrait être le précurseur du Messie (cf. la croyance au retour d'Élie); toutefois comme la remarque de 41<sup>b</sup>-42 ne répond pas à l'hypothèse de Jésus-prophète précurseur, il vaut peut-être mieux penser qu'originellement prophète était ici synonyme de Messie et que le v. 41<sup>a</sup> a été ajouté par quelque copiste ou rédacteur qui, n'apercevant pas le vrai sens du terme de prophète, aurait été surpris de ne pas trouver mentionnée ici l'hypothèse de la messianité de Jésus.

Les versets suivants racontent que les envoyés des pharisiens, à leur retour, expliquent qu'ils n'ont pas arrêté Jésus parce que jamais homme n'a parlé comme lui (45-46). Furieux de ce que leurs envoyés se soient ainsi laissés impressionner, les pharisiens tiennent conseil. L'un deux, Nicodème, observe que la Loi n'autorise pas à condamner un homme sans l'avoir entendu. On lui répond qu'un prophète ne saurait être suscité en Galilée (47-52).

Il est, au premier coup d'œil, évident que la dernière partie du chapitre depuis le verset 45 n'est pas à sa place. On ne peut admettre que les agents envoyés par les pharisiens au milieu de la fête (32) ne soient revenus, sans s'être acquittés de leur mission que plusieurs jours plus tard, le dernier jour de la fête (37). Originellement les morceaux 7, 32 et 7, 45-52 étaient reliés entre eux. Il faut même rattacher au développement ainsi constitué, le v. 31 où il est dit que les gens se demandent si le Christ pourra faire de plus grands miracles que ceux accomplis par Jésus, réflexion qui motive l'ordre que les pharisiens donnent d'arrêter Jésus.

On relève divers indices favorables à l'attribution à l'évangéliste de ce morceau 7, 31-32. 45-52 : par exemple, l'idée que les autorités ce sont les pharisiens et les grands-prêtres et la mention de Nicodème. Le verset 30 ne peut être relié aux versets 31-32, la tentative d'arrestation de Jésus qui y est rapportée faisant manifestement double emploi avec celle du v. 32.

On pourrait songer à relier le v. 31, qui fait allusion à des miracles, aux versets 22-24, où il est question de la guérison de l'impotent de Béthesda accomplie au jour du Sabbat. Le fait qu'au verset 21 il est question d'une œuvre (ἔργον) et au verset 31 de signes (σημεῖα) n'est pas contre cette combinaison une objection décisive car, à bien examiner les textes, il n'est pas possible de retenir la théorie de Wendt<sup>1</sup> d'après laquelle l'emploi de σημεῖον et ἔργον pourrait servir de critère pour la distinction

1) H. H. Wendt, *Das Johannesevangelium*, Göttingen, 1900.



des sources dans le IV<sup>e</sup> Évangile. Ces deux termes ne correspondent pas à deux conceptions différentes des miracles mais à deux angles sous lesquels ils peuvent être envisagés : Du point de vue de Jésus, si on peut ainsi s'exprimer, le miracle est un ἔργον, c'est-à-dire une œuvre que Dieu lui a donné à la fois le pouvoir et la mission d'accomplir; du point de vue des hommes le miracle est un σημεῖον, c'est-à-dire un signe auquel on peut reconnaître que Jésus dispose d'un pouvoir extraordinaire. Le σημεῖον est l'acte par lequel Jésus révèle quelque chose de sa δόξα.

Peut-être faut-il relier au développement 22-24. 31 le morceau 33-36 où Jésus annonce son départ, ce que les Juifs entendent comme se rapportant à un voyage qu'il veut faire dans la Diaspora. Ce n'est pas qu'un lien logique nécessaire rattache ces quelques versets à ce qui précède. Mais il y a toujours lieu de supposer un développement organique là où il n'est pas démontré qu'il y ait contradiction ou incohérence. De plus, le verset 45 ne peut avoir, à l'origine, suivi immédiatement le verset 39. Il suppose, en effet, que les envoyés, avant de revenir auprès des pharisiens, ont dû entendre parler Jésus. La suite du verset 32 ne peut être cherchée aux versets 37 et suivants puisque la scène se place un autre jour, elle ne peut donc être trouvée qu'aux versets 33 à 36.

Si on admet ainsi que le développement qui va du verset 16 au verset 24 se continue, d'abord aux versets 31 à 36 puis aux versets 45 à 52, il reste à expliquer l'origine des morceaux 25 à 30 et 37 à 44. Ces deux morceaux ne forment pas un groupe homogène, ils se contredisent, en effet, sur un point important. Au verset 27 on objecte à l'idée de la messianité de Jésus que l'on connaît son origine tandis que, quand paraîtra le Messie, nul ne saura d'où il vient. Au verset 42, au contraire, on affirme que Jésus vient de Galilée tandis que le Christ viendra de Bethléem, la ville de David. Il y a une certaine correspondance entre cette dernière idée et la réponse faite à Nicodème. « Un prophète ne peut être suscité en Galilée » (v. 52.)

L'allusion à la mort de Jésus qu'implique la promesse de l'Esprit (37 ss.) correspond, dans une certaine mesure, à celle que l'on trouve dans les *versets 33 à 36*. Le morceau 37-44 semble donc être une reprise du développement primitif de l'évangéliste. Cette addition pourrait être l'œuvre de l'évangéliste lui-même, car il y a d'autres cas où on le voit reprendre et surcharger son œuvre originale. L'exemple fourni par les discours des adieux est, à cet égard, le plus caractéristique que l'on puisse citer<sup>1</sup>.

Quant aux *versets 25 à 30*, on peut les comprendre comme une addition due à un rédacteur qui aura voulu relier les mesures prises contre Jésus à celles qui avaient été mentionnées au *chapitre 5* et auxquelles il avait encore été fait allusion au début du *chapitre 7*.

#### IV

Avec 8, 12<sup>2</sup> commence un développement, ou plus exactement une série de développements, d'un caractère passablement abstrait, dans lesquels on reconnaît aisément l'œuvre de l'évangéliste. On y trouve, en effet, les idées et les procédés d'exposition et de discussion qui caractérisent sa manière.

Il y d'abord une déclaration sur Jésus lumière du monde (8, 12) qui provoque l'objection des pharisiens : c'est toi qui te rends témoignage à toi-même, ton témoignage est donc sans valeur (13). Dans sa réplique Jésus invoque le témoignage du Père qui s'ajoute au sien (14-18). Les Juifs ne comprennent pas et Jésus prend, en quelque sorte, acte de leur incapacité à saisir sa pensée (19).

« Jésus dit ces paroles, ajoute le *verset 20*, dans le trésor, alors qu'il enseignait dans le Temple. Personne ne l'arrêta parce

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, p. 65 ss.

2) Rappelons que 7, 53-8, 11, donne la péricope de la femme adultère.



que son heure n'était pas encore venue. » La deuxième partie du verset doit être mise au compte de l'évangéliste. On hésite, par contre, fortement à attribuer la même origine à la première où il est question du trésor du Temple<sup>1</sup>. Ce détail est à rapprocher d'un certain nombre d'indications topographiques ou archéologiques dont rien n'autorise à suspecter l'exactitude et qui, par leur précision, contrastent singulièrement avec l'ignorance de la situation générale, de la géographie et de l'administration de la Palestine dont l'évangéliste fait preuve d'ordinaire. Ces détails ne présentant, au point de vue théologique ou allégorique, aucun intérêt, ne peuvent être compris que comme des emprunts faits par l'évangéliste à ses sources.

Comme le contenu de 8, 20<sup>a</sup> ne peut avoir été isolé, nous pourrions le rattacher hypothétiquement à la source dont notre évangéliste s'est servi dans 7, 1-14.

Une remarque comme celle de 8, 20<sup>a</sup> n'est à sa place qu'au commencement ou à la fin d'un développement. Dans 6, 59 c'est tout à la fin du discours sur le pain de vie que l'évangéliste note que Jésus le prononce dans la synagogue de Capernaum.

Il est, pour le moins, surprenant que l'enseignement de Jésus reprenne au verset 21 avec une formule d'introduction (Ἐκεν οὖν πάλιν αὐτοῖς) qui n'indique pas qu'au point de vue du lieu, du moment ou des interlocuteurs, il y ait quelque différence entre ce qui précède et ce qui suit le v. 20. Le développement des versets 21 et suivants pourrait bien avoir été ajouté après coup. Toutefois, le caractère quelque peu amorphe des développements qui appartiennent en propre à l'évangéliste ne permet pas de se prononcer formellement. Ce qu'a d'un peu étrange l'insertion du v. 20 pourrait simplement provenir de ce qu'un fragment isolé de la source est conservé ici.

Le développement part d'une thèse qui avait été posée dans un morceau (7, 33-34) qui paraît appartenir en propre à

1) Nom donné vraisemblablement par extension à la partie du sanctuaire dans laquelle se trouvaient les chambres du trésor, lesquelles n'étaient pas naturellement ouvertes au public.

l'évangéliste : « Je m'en vais, vous me chercherez et vous mourrez dans vos péchés parce que là où je suis, vous ne pouvez venir » (21)<sup>1</sup>. Les Juifs se demandent si Jésus n'aurait pas l'intention de se tuer (22) et la réplique de Jésus sur l'orgueil des Juifs et leur incapacité à croire en lui introduit à nouveau une discussion christologique (23-29). L'évangéliste remarque à la fin : « Comme Jésus parlait ainsi, beaucoup crurent en lui » (30). Cette conclusion ne laisse pas que d'être surprenante et assez inattendue après qu'au *verset* 25 les Juifs n'ont pas compris que Jésus leur a parlé de son Père et qu'au *verset* 28 Jésus a déclaré que ses auditeurs ne comprendront pas quelle est son origine avant de l'avoir élevé, c'est-à-dire mis à mort. Il n'y a donc aucune cohérence entre le développement des *versets* 21 à 29 et la conclusion du *verset* 30. Il faut, dès lors, envisager comme possible l'attribution du *verset* 30 à la source dont nous relevons par endroits la trace.

Les *versets* 31 à 58 donnent un nouveau développement de l'enseignement de Jésus — il est adressé aux Juifs qui avaient cru — cela, sans doute, à cause du v. 30 car, les tout premiers versets du chapitre mis à part, Jésus ne fait que prendre acte et, dans une certaine mesure, qu'aggraver son conflit avec le judaïsme.

Le début contient une promesse d'affranchissement adressée à ceux qui ont cru, à condition qu'ils persévèrent, mais cette promesse irrite les Juifs qui protestent contre l'idée qu'ils pourraient être esclaves. Il s'engage, à ce propos, une discussion dans laquelle il n'est pas aisé de suivre la progression et l'enchaînement des idées et des affirmations, tour à tour, discutées. Les Juifs se disent d'abord fils d'Abraham, puis fils de Dieu et la discussion qui a d'abord porté sur l'idée que les Juifs sont ou ne sont pas fils d'Abraham, c'est-à-dire libres, roule ensuite sur l'idée qu'ils sont fils non de Dieu mais du diable, menteur

1) 8, 21 ne reproduit pas identiquement 7, 33, mais on pourrait citer bien d'autres cas, où l'évangéliste reprenant, ou même citant, des paroles déjà données par lui, ne le fait pas sans introduire une variété certainement voulue.



et meurtrier. Par cette affirmation Jésus explique leur opposition contre lui (33-47).

La discussion rebondit sur une accusation portée contre Jésus. Il est possédé d'un démon, et c'est un Samaritain. Jésus repousse cette accusation et déclare que si quelqu'un garde sa parole il ne verra pas la mort. Les Juifs tournent cette affirmation en dérision : « Abraham et les prophètes sont morts, disent-ils à Jésus, comment peux-tu promettre à quelqu'un qu'il ne goûtera pas la mort? » Jésus répond qu'il est plus grand qu'Abraham et que le patriarche s'est réjoui de voir son jour (48-58).

A la fin de la discussion, les Juifs prennent des pierres pour les jeter à Jésus, mais celui-ci réussit à s'enfuir (59). Comme il n'y a ici aucune allusion à l'heure de Jésus qui n'est pas venue, on peut douter que cette conclusion soit à mettre au compte de l'évangéliste. Le geste des adversaires de Jésus pourrait avoir été emprunté à la source.

## V

Le chapitre 9 qui contient l'histoire de la guérison de l'aveugle-né présente une homogénéité qui nous dispense de rechercher dans ce morceau des traces de remaniement ou d'incohérence. Beaucoup de traits permettent de reconnaître la manière de l'évangéliste, et, par conséquent, de lui attribuer la rédaction de ce chapitre. Relevons seulement l'étrange anachronisme des mesures d'exclusion de la synagogue prises du vivant de Jésus contre les partisans de sa messianité (v. 22. 34).

Le lien qui unit l'histoire de l'aveugle-né aux morceaux qui précèdent et qui suivent est extrêmement ténu. C'est une simple juxtaposition sans liaison organique réelle. Il n'y a pas de lien chronologique nécessaire entre les chapitres 8 et 9 puisque rien ne dit que ce soit au moment où il vient de

s'échapper du Temple, que Jésus rencontre l'aveugle-né. Les discussions que provoque sa guérison ne sont pas reliées à celles du chapitre précédent.

L'allégorie du berger peut difficilement être reliée à l'histoire de l'aveugle-né qu'elle suit pourtant sans l'interposition d'aucune formule de transition ou d'introduction. Elle paraît viser des gens attachés à Jésus, alors qu'au *chapitre 9*, c'est à des adversaires que Jésus s'adresse. Nous avons ici, comme c'est souvent le cas dans le IV<sup>e</sup> Évangile, une simple juxtaposition de scènes et d'épisodes sans lien nécessaire entre eux.

## VI

Ce que nous avons dit de l'histoire de l'aveugle-né pourrait presque, *mutatis mutandis*, être répété à propos de l'allégorie du berger (*10, 1-18*), avec cette réserve toutefois, qu'au lieu d'un développement librement composé, il y aurait une série de variations sur le thème d'une parole de Jésus ou d'un groupe de paroles conservées par la tradition.

Les indications sur l'impression produite par les paroles de Jésus aussi bien au *verset 6* qu'aux *versets 19-21* ont un caractère trop général pour que l'hypothèse d'une source soit nécessaire pour en expliquer la genèse. L'allusion du *v. 21* à la guérison de l'aveugle-né indique d'ailleurs l'intervention du rédacteur.

## VII

Le début du *v. 22* retient tout de suite l'attention. Les scènes qui précèdent, depuis *7, 14*, se sont déroulées à Jérusalem sans qu'un changement de lieu ait jamais été indiqué. Au *chapitre 10, verset 22*, on lit : « C'était la fête de la Dédicace à Jérusalem, c'était en hiver et Jésus circulait dans le Temple, sous le portique de Salomon » (*10, 22-23*). Cette phrase qui ne



continue pas le développement ne peut être attribuée à l'évangéliste<sup>1</sup> mais doit provenir d'une source qui pourrait bien être la suite de celle que nous avons reconnue au *chapitre 7*. La scène rapportée ne laisse pas que de surprendre le lecteur qui reste sous l'impression des enseignements donnés jusqu'ici par le Christ johannique. Les Juifs entourent Jésus en lui disant : « Jusques à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens? si tu es le Christ, dis-le nous ouvertement » (24). Comment expliquer cette question après les affirmations messianiques aussi précises que nombreuses, accumulées dans les chapitres qui précèdent.

Une question comme celle qui est mise ici dans la bouche des interlocuteurs de Jésus suppose un enseignement dans lequel la messianité a été insinuée, présentée avec réticences, mais non pas affirmée clairement, comme c'est le cas dans la prédication du Christ johannique. Nous avons donc certainement ici un élément, qui provient d'une source d'après laquelle l'enseignement de Jésus, sur la question messianique, présentait quelque obscurité, comme il était nécessaire, remarquons-le en passant, qu'il en ait présenté, si Jésus voulait éviter d'être entraîné par l'enthousiasme messianiste du peuple, dans un mouvement dont la direction et le contrôle lui auraient fatalement échappé. Nous sommes donc ici en présence d'un élément qui répond beaucoup mieux à la réalité historique que les affirmations messianistes inconditionnées qui remplissent les discours du Christ johannique. Ici encore on discerne sans peine l'affleurement de la source. L'examen de la réponse faite par Jésus à la question qui lui est posée confirme cette conclusion. « Je vous l'ai dit », proclame Jésus, « et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage mais vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (25-26). Ce n'est

1) Au point de vue chronologique l'incohérence est aussi frappante. La dernière indication donnée se rapportait à la fête des Tabernacles. Il est ici question sans aucune transition de celle de la Dédicace,

point là une réponse à la question posée mais plutôt la constatation de l'incapacité radicale des auditeurs de Jésus à suivre sa pensée. La réponse est faite, du point de vue de l'évangéliste, à une question qui ne peut être posée que d'un point de vue très différent du sien. Dans cette réponse, nous ne trouvons que des notions caractéristiques de la pensée de l'évangéliste comme l'idée des œuvres accomplies au nom du Père, du témoignage qu'elles rendent et de l'impuissance des Juifs à croire. La suite de la réponse (27-30) reprend et développe les idées déjà présentées dans l'allégorie du berger (10, 7-18). Elle est donc aussi à mettre au compte de l'évangéliste.

La réponse de Jésus met le peuple en fureur et on apporte des pierres pour le lapider (31). On reconnaît ici la main de l'évangéliste. Comment concevoir, en effet, que des gens rendus, par ce qu'ils ont entendu, assez furieux pour vouloir lapider celui qui les a scandalisés, s'interrompent pour engager avec leur adversaire une discussion théologique sur l'emploi du terme « fils de Dieu » et conservent, malgré leur exaspération, assez de sang-froid pour suivre l'argumentation quelque peu subtile présentée dans les *versets 34 et suivants*. En réalité, ce que nous avons ici, c'est l'écho des discussions christologiques que les contemporains de l'évangéliste avaient à soutenir contre leurs adversaires juifs et puisque le morceau 32-38 est ainsi à mettre au compte de l'évangéliste, il n'est pas douteux qu'il faille attribuer la même origine au *verset 31* qui l'introduit et au *verset 39* qui lui sert de conclusion.

## VIII

Les *versets 40-42 du chapitre 10* doivent être regardés de près :

Jésus s'en va de l'autre côté du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé au commencement — une localité, non



identifiée de Pérée, du nom de Béthanie (cf. 1, 28) — et il y demeure. Beaucoup de gens viennent à lui de Jérusalem. Ils croient en lui et déclarent que si Jean-Baptiste n'a pas fait de miracle, du moins, tout ce qu'il a dit de Jésus se trouve être vrai.

L'allusion à l'endroit où Jean-Baptiste avait baptisé d'abord, l'emploi de ἀπὸ ληθῆν πάλιν (pléonasme qui se trouve aussi 4, 3. 45; 6, 15) le rôle attribué aux σημεῖα, sont autant d'indices auxquels on reconnaît dans notre texte la main de l'évangéliste.

Il ne faut cependant pas lui attribuer l'ensemble du morceau qui repose sur l'idée que Jésus, pendant son séjour à Jérusalem, a fait des disciples et gagné des partisans qui viennent le trouver dans sa retraite. Cette idée ne peut être attribuée à l'évangéliste pour qui l'enseignement de Jésus à Jérusalem aboutit à un échec et pour qui, lorsque de rares auditeurs semblent avoir quelque velléité d'accueillir sa prédication, Jésus ne manque pas de parler en des termes qui doivent fatalement les repousser. C'est, par exemple, « à des Juifs qui avaient cru en lui » (8, 31) que Jésus adresse des paroles telles qu'à la fin de l'entretien ils prennent des pierres pour le lapider (8, 59). De même la question posée à Jésus sur le véritable caractère de son enseignement (10, 24) paraît inspirée par un désir sincère d'informations qui ne dénote aucun parti pris hostile. La conclusion de l'épisode est pourtant qu'on veut, encore une fois, lapider Jésus (10, 31).

Éclairé par le fait que Jésus a des partisans à Jérusalem avec lesquels il reste en contact pendant sa retraite, le séjour en Pérée prend un caractère très particulier. Jésus ne renonce pas à son action en Judée, mais, devant l'hostilité qu'il rencontre, se tient momentanément à l'écart, prêt à reprendre son action dès que les circonstances seront favorables. C'est vraisemblablement pour préparer cette reprise qu'il reste en contact avec ses partisans jérusalémites.

L'attitude de Jésus attendant une occasion favorable pour

en profiter est semblable à celle qui lui est attribuée au début du *chapitre 7*, lorsqu'il refuse de se livrer à une tentative publique en Judée parce qu'il n'estime pas les circonstances opportunes. Nous avons déjà noté combien cette idée de circonstances favorables est en contradiction avec l'idée fondamentale de l'évangéliste sur l'opposition absolue à laquelle se heurte l'activité de Jésus

Nous serions donc disposés à retrouver derrière le morceau 10. 40-42 un fragment de notre source sur l'activité jérusalémite de Jésus. Nous réserverons cependant notre jugement sur ce point jusqu'à ce que nous ayons pu examiner le morceau 11, 54-57, qui relate une retraite à Ephraïm, laquelle est, à certains égards, un doublet de la retraite en Pérée.

## IX

Le récit de la résurrection de Lazare (11, 1-45) est si connu qu'il suffit de l'analyser sommairement en signalant seulement quelques particularités susceptibles d'expliquer la composition du morceau. « Il y avait, commence le récit, un malade, Lazare de Béthanie, le village de Marthe et de Marie sa sœur » (11, 1). La suite du récit établit que Lazare est le frère de Marthe et de Marie. Ces deux femmes n'ayant pas encore été nommées, il est anormal que Béthanie soit désigné comme leur village. Il ne l'est pas moins qu'il ne soit pas dit que Lazare est leur frère. Le verset 2 est aussi étrange « Marie était celle qui avait oint le Seigneur d'huile et qui lui avait essuyé les pieds avec ses cheveux. C'était son frère Lazare qui était malade ». Cette allusion à un récit qui n'a pas encore été donné est tout à fait surprenante. L'histoire de l'onction est supposée connue des lecteurs, mais ceux-ci ne peuvent l'avoir lue que s'ils sont arrivés au bout de l'évangile. Il faut que le récit de la résurrection de Lazare ait eu une existence indépendante pour que l'évangile ait pu ainsi y faire allusion. Son insertion dans le



récit johannique a pu entraîner une modification de son début qui explique le caractère étrange du *verset 1*.

Les sœurs du malade envoient avertir Jésus qui, d'abord, reste deux jours à l'endroit — indéterminé dans le récit — où il se trouvait (3-6), puis se dispose à retourner en Judée. Les disciples lui rappellent alors les tentatives de lapidation des Juifs (7-8)<sup>1</sup>. Les versets 9-10 contiennent une déclaration sur la nécessité de travailler pendant qu'il fait jour, puis aux *versets 11 et 15*, Jésus annonce à ses disciples que Lazare dort, mais qu'il va le réveiller et, comme ils ne comprennent pas qu'il a parlé par image, il déclare peu après que Lazare est mort et qu'il se rend auprès de lui. Thomas s'écrie alors « Allons-y aussi pour mourir avec lui » (16). Il semble y avoir ici un doublet: les annonces du départ pour la Judée aux *versets 7 et 15* font double emploi. L'allusion au danger auquel Jésus s'expose est également double (*verset 8 et 16*)<sup>2</sup>. La majeure partie du morceau considéré a dû être ajoutée après coup et peut-être pas en une seule fois. La mention du départ de Jésus de son lieu de retraite (*verset 7*) aurait été originellement suivie du *verset 17* où il est dit que Jésus, à son arrivée à Béthanie, trouve Lazare depuis quatre jours déjà au sépulcre. L'évangéliste remarque qu'à cause de la proximité de Jérusalem, beaucoup de Juifs, c'est-à-dire beaucoup de Jérusalémites sont venus à Béthanie auprès de Marthe et de Marie (18-19). Suit le récit de la rencontre de Marthe et de Jésus et la promesse de la résurrection que Marthe rapporte à la résurrection à la fin des temps pour amener la déclaration de Jésus. « Je suis la résurrection et la vie » qui constitue évidemment

1) Cette allusion à 8, 59 et à 10, 31 n'est peut-être pas un élément primitif du récit.

2) Cette allusion est un élément rédactionnel secondaire dû à l'influence des *chapitres 8 et 10*. A la fin du chapitre les mesures prises contre Jésus sont motivées par l'impression produite par la résurrection de Lazare, sans aucune allusion à des circonstances qui auraient déjà obligé Jésus à quitter Jérusalem.

le centre même et la raison d'être de l'épisode (20-26) ; puis vient la confession de foi de Marthe : « Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu venu dans le monde » (v. 17). Marthe va alors appeler sa sœur et c'est, en présence des Juifs qui ont suivi, la scène de la résurrection avec la remarque presque brutale de Marthe : « Seigneur, il sent déjà » et la prière de Jésus qui, primitivement, devait se trouver à la fin du récit puisque ce n'est pas une requête adressée à Dieu mais une action de grâce qui prend, en quelque sorte, acte de la résurrection accomplie (28-44).

Plusieurs de ceux qui ont assisté à la résurrection de Lazare croient en Jésus (45). On reconnaît là l'idée exprimée après chacun des récits de miracles. C'est la conclusion normale de l'épisode. Si l'histoire de la résurrection de Lazare a eu une existence indépendante, c'est par ce verset là qu'elle devait se terminer.

## X

Ce qui suit est, — ou pourrait être, — un élément rédactionnel destiné à renouer le fil de la narration interrompu par l'introduction de l'épisode.

Quelques-uns des spectateurs du miracle rapportent aux pharisiens ce qui s'est passé. Ceux-ci, d'accord avec les prêtres, tiennent conseil. S'ils laissent faire Jésus, ils craignent de le voir réunir beaucoup de partisans et donner ainsi aux Romains un prétexte de détruire la nation juive et la ville sainte. Le grand-prêtre Caïphe appuie cet avis en déclarant prophétiquement qu'un seul doit périr pour tout le peuple, déclaration qui est commentée et développée par l'évangéliste (46-53).

Après ce conciliabule de ses adversaires, Jésus n'ose plus circuler ouvertement en Judée, il se rend près du désert, en une ville nommée Ephraïm et il y demeure avec ses disciples (54).

Ceci ramène à la situation exacte que l'histoire de la résur-



rection de Lazare était venue interrompre : Jésus se tient éloigné de Jérusalem à cause des menaces de ses adversaires, toutefois il reste à proximité de la ville sainte.

Nous ne pouvons cependant attribuer, sans plus ample examen, l'ensemble du morceau 46-54 au rédacteur qui a introduit l'histoire de Lazare. Une autre hypothèse est, en effet, théoriquement possible et il convient de l'envisager. On pourrait supposer que le *verset* 54 (Retraite de Jésus à Ephraïm) faisait partir de la source primitive et que le rédacteur a introduit la retraite à Béthanie de Pérée parce que l'épisode de Lazare supposait Jésus venant d'un endroit où il se trouvait à l'écart avec ses disciples.

Le problème se pose de la manière suivante :

Étant donné que la retraite à Béthanie (10, 40-42) et la retraite à Ephraïm (11, 54) forment doublet, quel est celui de ces deux morceaux qui doit être considéré comme l'élément primitif du récit ?

C'est en faveur du premier qu'il y a lieu, croyons-nous, de se prononcer. L'hypothèse du rédacteur insérant son récit à un endroit où il pouvait naturellement trouver place et ajoutant, à la fin, le morceau nécessaire pour reprendre le fil du récit est plus naturelle que l'hypothèse inverse. Et puis le rédacteur aurait-il introduit une retraite de Jésus à Béthanie de Jean-Baptiste pour rendre possible une venue à Béthanie de Lazare ? N'aurait-il pas, s'il avait ici librement imaginé, choisi une autre localité ? La mention indirecte de Béthanie de Jean-Baptiste peut, au contraire, par une association d'idées toute naturelle, avoir suggéré la pensée de placer ici un épisode localisé dans un autre Béthanie<sup>1</sup>. Enfin 10, 40-42, supposant que des gens viennent à Jésus et que beaucoup croient en lui, introduit l'idée d'un succès, au moins relatif, de la prédication de Jésus c'est-à-dire une idée tout à fait étrangère à la pensée de l'évangé-

1) Il faut ajouter que si 10, 40-42 est l'élément primitif, la sortie de Jésus de sa retraite, dans la forme primitive du récit, le conduirait à Béthanie comme dans le récit actuel.

liste. C'est là une raison sérieuse de penser que ce morceau est emprunté à la tradition et non librement composé par l'évangéliste.

Il y a une autre considération qui conduit à voir dans 11, 54 un élément rédactionnel. C'est que ce morceau se trouve dans un contexte où l'intervention du rédacteur paraît avoir été active. On la trouve au *verset 46* dans l'idée que les témoins du miracle viennent informer les Juifs, puis, sinon dans la prophétie du grand-prêtre lui-même, du moins dans le commentaire qui l'accompagne, enfin dans l'intention arrêtée de faire mourir Jésus, intention attribuée aux autorités juives et qui ne peut être historique puisque, si les choses avaient eu le degré de précision que leur prête le récit johannique, Jésus n'aurait même pas pu entrer à Jérusalem sans y être immédiatement arrêté.

Pour ces diverses raisons nous croyons devoir reconnaître la priorité au récit de la retraite en Pérée. L'ensemble du morceau 11, 46-54 n'est pas pour cela, à mettre tout entier au compte de celui qui a introduit l'épisode de la résurrection de Lazare dans l'évangile. Le fond premier de l'histoire de la réunion des autorités juives paraît avoir une autre origine. Réduit à ses éléments essentiels, ce morceau exprime l'idée d'un conciliabule au cours duquel les autorités constatant le danger d'une intervention romaine décident qu'il faut en finir avec Jésus. Les termes employés n'impliquent pas qu'une mesure quelconque ait été prise dès ce moment là. Le fait que Jésus a pu entrer à Jérusalem sans se cacher prouve bien que l'arrestation de Jésus n'était pas encore décidée. L'évangéliste au contraire, suppose que, dès ce moment là, les pharisiens avaient arrêté que quiconque connaîtrait la retraite de Jésus serait tenu de la révéler (11, 57). Il en faut conclure que le récit du conciliabule des autorités juives qui contredit sa manière de se représenter la situation à la veille du retour de Jésus à Jérusalem, a dû être emprunté par lui à une source, qui pourrait bien être celle dont nous avons déjà reconnu la présence derrière le récit de Jean.



## XI

A la veille de la fête de Pâques, les gens se demandent si Jésus viendra à la fête. Les autorités ont pris à son égard une attitude résolument hostile (11, 55-57). Le morceau ne peut pas être homogène car si les mesures rapportées avaient effectivement été prises, la question de la venue de Jésus à la fête n'aurait pu être posée : il lui aurait été impossible de se montrer en public. Le verset 57 qui parle des mesures prises par les autorités doit être mis au compte de l'évangéliste. Par contre, les versets 55-56 répondent exactement à la situation supposée par la source et peuvent lui être attribués.

On sent, à la fin du chapitre 11, qu'on est à la veille d'une crise. Celle-ci se produit, en effet, lorsque Jésus, revenu à Béthanie, entre à Jérusalem. Notre intention n'est pas d'examiner ici la suite du récit johannique, non seulement parce que nous avons déjà eu l'occasion de faire ce travail<sup>1</sup>, mais encore parce que le récit de la Passion constitue, dans la tradition évangélique, un morceau bien à part qui a sa physionomie propre et qui paraît avoir eu son histoire particulière, sans doute parce qu'il a commencé à être fixé bien avant les autres éléments de la tradition. Nous essayerons seulement de voir comment ce récit est relié à la partie de l'histoire évangélique que nous venons d'envisager.

## XII

Mais avant d'aborder cette dernière partie de notre étude, il nous faut examiner une question fort importante. Derrière la partie du récit johannique qui va de la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles à la veille de la Passion, nous avons cru reconnaître, en quelques endroits, une source d'après laquelle Jésus, poussé à se livrer à une manifestation

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910.

publique à Jérusalem, s'y refuse, mais vient dans la ville sainte et, par son enseignement, réussit à conquérir assez de disciples pour que cela provoque contre lui l'hostilité des autorités juives. Il se retire alors à quelque distance de Jérusalem, tout en restant en contact avec ses partisans. Au moment de la fête de Pâques, il estime le moment venu pour une tentative suprême et revient à Jérusalem.

Il est superflu de souligner combien l'esprit de cette source qui transparaît derrière le récit johannique, est différent de l'esprit de ce récit lui-même. Elle suppose certains succès remportés par Jésus, d'abord en Galilée, puis en Judée. Pour le quatrième évangéliste, au contraire, du premier jour au dernier, l'œuvre de Jésus ne rencontre et ne peut rencontrer aucun succès. L'opposition des ténèbres contre la lumière est foncière et absolue; ce ne sont ni des succès remportés par Jésus, ni des échecs subis par lui qui déclenchent le drame de la Passion. Il est le dénouement qui se produit nécessairement lorsque l'heure est venue.

Ces différences importantes qu'il y a entre la source et le récit johannique, suffiraient, même sans les raisons que nous avons tirées du détail de l'analyse, pour établir l'indépendance de cette source et pour montrer que nous ne l'avons pas dégagée par une découpe arbitraire du récit johannique.

Pour essayer de porter un jugement sur la valeur historique de la source, nous devons comparer l'histoire qu'elle présente du ministère de Jésus, au tableau qui se dégage de la tradition synoptique. Le contraste est frappant. Il porte sur deux points principaux :

1° Dans notre source, la venue de Jésus à Jérusalem se place quelque six mois, dans les synoptiques une semaine seulement, avant la Passion. L'activité de Jésus à Jérusalem d'après la source, aurait été de deux mois environ, prolongée par l'action exercée lors de son séjour à proximité de la capitale, tandis que, d'après les synoptiques, elle a été de quelques jours à peine;



2° La venue de Jésus à Jérusalem est, dans les synoptiques, doublement motivée. D'une part, il semble que ce soit l'échec définitif de la prédication galiléenne qui ait amené Jésus à se diriger vers Jérusalem; de l'autre c'est à un pragmatisme d'ordre dogmatique que Jésus obéit en venant en Judée. Il vient à Jérusalem non pour y poursuivre son œuvre et tâcher d'y triompher, mais pour y mourir « Nous montons à Jérusalem, dit Jésus, le Fils de l'Homme va être livré aux grands-prêtres et aux scribes... » (*Mc. 10, 33*). Dans la source, au contraire, ce sont les succès remportés par Jésus en Galilée qui suggèrent à ses disciples l'idée de le pousser à jouer à Jérusalem une partie qui, à vrai dire, s'imposait, car ni le succès ni l'échec ne pouvaient être définitifs tant que Jésus s'était confiné en Galilée. Il lui fallait de toute nécessité confirmer un succès à Jérusalem ou bien y appeler d'un échec.

Les deux traditions présentent donc de la marche des événements deux conceptions différentes, absolument irréductibles l'une à l'autre. Entre elles il faut choisir. Nous n'hésitons pas, quant à nous, à donner la préférence à la tradition johannique à cause des contradictions et des incohérences que présente la tradition synoptique et de l'impossibilité où l'on est de se représenter, d'après elle, d'une manière organique, le développement du ministère de Jésus.

Nous ne voulons pas présenter ici une critique détaillée de la tradition synoptique; ce travail a été assez souvent fait pour que nous puissions nous borner à rappeler quelques points essentiels. Au reste, l'incapacité radicale et avouée de la critique à construire une Vie de Jésus sur autre chose que des postulats ou des conjectures est, à elle seule, une démonstration péremptoire du peu de crédit que mérite la tradition synoptique.

Dans l'état actuel des trois premiers évangiles, on ne voit pas de relation organique entre le ministère galiléen de Jésus et son ministère jérusalémite. Si telle ou telle indication isolée suggère que Jésus a pu quitter la Galilée à cause de l'hostilité

qui lui était témoignée soit par Hérode soit par les représentants des autorités juives, ces indications n'ont pas été utilisées par les évangélistes qui attribuent la venue de Jésus à Jérusalem à l'intention de réaliser le plan divin en mourant dans la ville sainte. Les évangiles synoptiques remanient ainsi l'histoire sous l'influence de prémisses dogmatiques.

Une autre raison, non moins importante, de ne pas se confier aveuglément en leur récit est le défaut de cohérence qu'il y a chez eux entre le ministère jérusalémite et la Passion. A regarder les choses de près, on voit que ces deux morceaux de l'histoire évangélique sont simplement juxtaposés sans qu'il y ait entre eux de construction organique. Ni l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, ni son intervention dans le Temple ne motivent de poursuites contre lui, ou ne sont seulement mentionnées dans l'histoire de son procès. Par contre une parole de Jésus sur la destruction du Temple y joue un rôle important et cette parole n'est pas rapportée dans l'histoire du ministère jérusalémite. Ainsi se trouve confirmée l'observation faite plus haut que les évangélistes synoptiques, s'ils ont — ce qui nous paraît incontestable — des renseignements dont une partie, au moins, est de première main et de grande valeur pour l'histoire de Jésus, ne disposent pas, pour insérer ces renseignements, d'un cadre historique solide. Sur certains postulats théologiques, ils élaborent une construction systématique dans laquelle ils font entrer les éléments narratifs dont ils disposent, en sorte qu'on ne peut faire fond sur le tableau d'ensemble qu'ils tracent.

La tradition synoptique n'est donc pas un bloc homogène qui puisse être opposé à la source reconnue derrière le récit johannique et, par comparaison avec laquelle on puisse juger, c'est-à-dire rejeter cette source.

Mais il ne nous suffit pas de constater qu'il n'y a pas dans les évangiles synoptiques les motifs suffisants pour déclarer non fondée la tradition que nous avons discernée derrière le récit johannique. Il est possible d'aller plus loin et de dire



que la tradition synoptique elle-même, soigneusement interrogée, fournit certaines indications qui prouvent que Jésus a dû venir à Jérusalem plus de quelques jours avant le début de la Passion, ce qui confirmerait, sur le point le plus essentiel, le témoignage de notre tradition.

Rappelons d'abord cette parole qui, dans l'évangile de Matthieu, couronne toute l'activité publique de Jésus à Jérusalem : « Jérusalem, Jérusalem... combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu ! » (*Mt. 23, 37*)<sup>1</sup>. On ne peut la comprendre si on n'admet pas que Jésus a fait plusieurs tentatives à Jérusalem. Ce serait faire violence au sens naturel de ce passage que de penser, comme quelques-uns l'ont fait, que les enfants de Jérusalem ce sont ici les Juifs en général.

Il y a d'ailleurs, dans le récit de l'activité galiléenne de Jésus, des paroles qui sont certainement, sinon jérusalémites, du moins judéennes, telle la parole *Mt. 5, 23*. « Si tu apportes ton offrande à l'autel... » et l'épisode des Galiléens massacrés par Pilate et de l'écroulement de la tour de Siloé (*Lc. 13, 1-5*). Sans doute, les cas où le caractère judéen des morceaux est nettement reconnaissable sont relativement rares; ceux qu'on peut relever, suffisent cependant pour qu'il soit possible d'affirmer que l'activité judéenne et jérusalémitique de Jésus a dû être plus importante — donc plus prolongée — que ne l'indiquent les synoptiques.

Le récit de la Passion lui-même confirme cette conclusion. Si Jésus avait été un Galiléen, la veille encore inconnu dans la capitale, concevrait-on qu'en cinq jours, au maximum, son action ait pu être assez profonde pour inquiéter les autorités juives et que celles-ci aient pu, non seulement se rendre compte du péril, mais encore arrêter un plan d'action, peut-être le faire approuver par les autorités romaines et le mettre

1) Luc donne cette même parole dans un autre contexte (*Lc. 13, 34*).

à exécution; et cela à la veille d'une grande fête, c'est-à-dire, à un moment où une bonne partie des préoccupations et du temps des prêtres devait être prise par les préparatifs de la fête.

L'histoire de l'entrée à Jérusalem, la préparation du repas pascal supposent que Jésus avait à Jérusalem des partisans, un au moins qui met à sa disposition sa maison pour qu'il puisse y célébrer la cène. Et même si on estimait que le caractère secondaire du récit de la préparation de la cène (*Mc. 14, 12-16, et par.*)<sup>1</sup> ne permet pas de retenir l'idée que c'est dans une maison mise à sa disposition que Jésus a pris son dernier repas, il resterait que, dès le lendemain de la Passion, les premiers fidèles se réunissent dans une chambre haute et constituent un groupe trop nombreux pour n'avoir été formé que de ceux qui étaient venus avec Jésus de Galilée à Jérusalem.

Tout cela ne prouve pas directement l'historicité de notre source mais établit, du moins, que la manière dont elle représente la venue de Jésus à Jérusalem répond à la marche des événements mieux que la tradition synoptique. Il y a donc lieu d'en tenir le plus grand compte dans la manière dont on se représente le développement de l'histoire évangélique. Peut-être est-elle de nature à résoudre l'antinomie qui, depuis longtemps, domine le problème de la vie de Jésus : cadre synoptique ou cadre johannique, antinomie caractérisée par ce fait que chacun de ses termes, considéré en lui-même, apparaît comme peu solide si bien qu'on est porté à donner raison à chacun d'eux en ce qu'il contredit l'autre mais tort à l'un et à l'autre en ce qu'ils apparaissent, l'un aussi bien que l'autre, comme tout à fait artificiels.

### XIII

Nous ne pouvons songer à envisager ici tous les problèmes de la vie de Jésus sur lesquels influencerait le facteur nouveau que nous avons essayé de dégager. Il en est cependant un que nous

1) Sur le caractère de ce récit voir Maurice Goguel, *L'Évangile de Marc*, Paris, 1909 (*Bibl. de l'Ec. des H.-Et. Sc. rel.*, t. XXII), p. 257 s.



examinerons, à la fois à titre d'exemple, et parce qu'il est en relation directe avec l'arrivée de Jésus à Jérusalem. Nous voulons parler de son entrée solennelle dans la ville sainte et de la purification du Temple qui en a été le couronnement.

On sait comment se pose le problème<sup>1</sup>. D'après les synoptiques, c'est à la fin de son ministère, à la veille de la Passion, que Jésus, arrivant pour la première fois à Jérusalem, entre dans la ville d'une manière qui, sous une forme plus ou moins enveloppée, constitue une manifestation messianique. Arrivé dans le Temple, il en chasse les vendeurs, puis, à la question qui lui est posée : « Par quelle autorité agis-tu ainsi ? » il répond en posant à ses interlocuteurs une question embarrassante sur l'origine du baptême de Jean-Baptiste. (*Mc. 11, 27-33 et par.*)

D'après le IV<sup>e</sup> Évangile, la première fois que Jésus vient à Jérusalem, au début de son ministère, il chasse les vendeurs du Temple. On lui demande qui l'a autorisé à agir ainsi et il répond par une déclaration sur la destruction et la reconstruction du Temple en trois jours. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cet entretien l'équivalent de la discussion synoptique sur l'autorité.

Il n'est pas possible de combiner les deux traditions par l'hypothèse de deux scènes semblables qui se seraient déroulées, l'une au commencement, l'autre à la fin du ministère de Jésus. La répétition du geste de Jésus chassant les vendeurs en ferait quelque chose de purement mécanique, sans portée et sans signification véritables.

La comparaison des deux récits laisse une impression favorable à la tradition synoptique. Le déplacement s'explique très bien de la part du quatrième évangéliste qui aura pensé que Jésus avait dû, dès sa première venue à Jérusalem, être frappé par le scandale des marchands dans le Temple, mais, en déplaçant le récit de la purification, l'évangéliste, sans peut-être s'en rendre compte, a brisé l'unité organique qu'il y avait.

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, p. 45.

entre l'entrée à Jérusalem, la purification du Temple et la discussion sur l'autorité. Il en est résulté que, dans le récit johannique, l'entrée de Jésus à Jérusalem reste en l'air. Elle n'y est plus qu'une survivance, qu'un vestige maintenant isolé. Elle n'a aucune conséquence puisque Jésus ne se livre pas à une activité publique à Jérusalem; elle est sans lien organique avec son contexte puisque l'évangéliste supposait des mesures prises contre Jésus telles qu'il lui serait impossible même de paraître en public.

Avec la source que nous avons dégagée le problème se complique. Il ne s'agit plus de choisir entre la tradition synoptique et la tradition johannique mais, celle-ci étant éliminée comme secondaire, par rapport à la première, de déterminer si l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem et son intervention dans le Temple doivent être placées à la première venue de Jésus à Jérusalem (à la fête des Tabernacles) ou à la seconde (à la veille de la Passion)?

A l'appui de la première de ces deux hypothèses, on pourrait faire remarquer que, dans la dernière partie de la narration synoptique, il y a deux morceaux nettement distincts l'un de l'autre, entre lesquels on n'aperçoit aucun lien organique mais qui sont simplement juxtaposés : le récit de l'activité publique et celui de la Passion. Si, à l'origine, ces deux morceaux se rapportaient à deux périodes différentes de l'activité de Jésus à Jérusalem, leur simple juxtaposition s'expliquerait mieux que si l'entrée de Jésus à Jérusalem et ce qui la suit, avait été primitivement en relation organique avec le récit de la Passion.

L'argument n'est, sans doute, pas absolument décisif car l'indépendance du récit de la Passion par rapport à ce qui le précède tient, pour une large part, au moins, à ce que ce récit ne s'est pas constitué au même moment et dans les mêmes conditions que les autres parties de la narration évangélique.

D'un autre côté, si dans la tradition originale le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem et celui de la purification du



Temple s'étaient trouvés en relation avec la Passion, on ne comprendrait pas pourquoi le premier rédacteur de son histoire aurait pris son point de départ dans un conciliabule non motivé des autorités juives<sup>1</sup> et non dans un épisode qui aurait provoqué un conflit entre Jésus et les autorités juives?

On peut conjecturer que les choses ont pu se passer de la manière suivante : Venu une première fois à Jérusalem, Jésus a donné à son entrée dans la ville sainte, un caractère messianique probablement d'une manière qui n'était intelligible qu'aux seuls disciples qui l'avaient accompagné de Galilée; il est entré dans le Temple, en a chassé les vendeurs, puis, pendant un certain temps, a agi, discuté, enseigné, de manière à grouper un certain nombre de partisans mais aussi à provoquer l'opposition des autorités. Leur hostilité devient, à un moment, si dangereuse que Jésus juge plus prudent de s'éloigner pour un temps. Quand il revient à Jérusalem, un peu avant la fête de Pâques, ses ennemis ne sont pas restés inactifs; ils ont pris des mesures efficaces et probablement se sont entendus avec les autorités romaines. Grâce à la trahison de Judas, Jésus est arrêté sans avoir pu reprendre son activité.

Nous ne nous dissimulons pas qu'une difficulté peut être opposée à notre construction, la voici : Comment se fait-il que la provocation à laquelle se serait livré Jésus, en faisant à Jérusalem une entrée messianique et en chassant les vendeurs du Temple, n'ait pas été relevée et qu'elle n'ait eu aucune conséquence, puisqu'il semble bien que ce soit le succès relatif de la prédication de Jésus, et non pas l'intervention publique rapportée par les évangélistes, qui ait provoqué les mesures prises contre Jésus?

La difficulté, remarquons-le, n'est pas moindre si les interventions publiques dont il est question se placent immédiatement avant l'arrestation, puisque pas un mot du récit de la Passion ne s'y rapporte.

1) Non motivé parce que ces motifs réels appartenaient à une période antérieure de la vie de Jésus.

La solution de la difficulté ne doit pas être cherchée dans l'idée d'une relation quelconque entre les événements considérés et l'histoire de la Passion, mais dans l'interprétation des récits eux-mêmes. On peut formuler les choses de la manière suivante : Si l'entrée de Jésus à Jérusalem avait bien eu le caractère que lui donnent les récits actuels, elle n'aurait pas manqué de provoquer une intervention des autorités juives ou romaines et, probablement, des unes et des autres, puisqu'elle ne l'a pas provoquée, c'est qu'elle n'a pas eu le caractère qu'on lui prête. L'entrée à Jérusalem n'a probablement été messianique que pour les quelques initiés qui accompagnaient Jésus. Pour la foule et pour les autorités, elle a passé inaperçue. Quant à l'intervention dans le Temple, elle se réduit peut-être à une altercation entre Jésus et quelques marchands. Dictée par le zèle pour la maison de Dieu, elle ne pouvait provoquer de réaction directe de la part des autorités qui, si elles avaient protesté, se seraient, par là-même, déclarées solidaires d'abus sur lesquels elles pouvaient fermer les yeux, mais qu'elles ne pouvaient directement légitimer.

Reste cependant un point à examiner : Pourquoi le quatrième évangéliste qui a eu connaissance de la première venue de Jésus à Jérusalem, n'a-t-il pas conservé le souvenir des faits qui avaient marqué cette première visite ? En ce qui concerne la purification du Temple, l'explication nous paraît fournie par la nécessité qu'imposaient au narrateur ses prémisses christologiques, de mettre à la première venue de Jésus à Jérusalem ce qui était pour lui une intervention souveraine de Jésus dans le Temple. Quant au récit de l'entrée à Jérusalem, sa place dans le IV<sup>e</sup> Évangile nous paraît s'expliquer suffisamment par l'influence profonde exercée par la narration synoptique, influence que le caractère fragmentaire et, aux yeux de l'évangéliste, accessoire de la source que nous avons dégagée ne suffisait pas à contrebalancer.

Maurice GOGUEL.



# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAÎTRE DU MONDE

### III

#### *La légende d'Octave.*

Cette croyance, partagée par tout le peuple, par les lettrés comme par les ignorants, a permis à la légende d'Octave de se constituer et d'attribuer à ce héros une quantité d'éléments mythiques qui le caractérisent comme fils de dieu, comme dieu, comme sauveur du monde<sup>1</sup>.

#### 23. — *Les prophéties antérieures à la conception.*

La venue des héros destinés à régénérer le monde est annoncée longtemps d'avance par quelque présage, quelque prophétie. Faut-il rappeler celles qui ont trait à la mission de Jésus?<sup>2</sup> Jadis, une partie de la muraille de Vélitres, ville d'où la famille d'Auguste était originaire<sup>3</sup>, fut frappée de la foudre<sup>4</sup>. D'ordinaire la foudre qui tombait sur les murs ou sur les portes d'une cité était considérée comme un présage fâcheux pour la sécurité des citoyens. Mais, dans ce cas, elle fut interprétée

1) Cf. ces légendes expliquées par la psychanalyse. G. Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, 1920, p. 14 sq., *La psychanalyse et l'étude des mythes et des légendes*.

2) Sur les circonstances entourant la naissance de Jésus, au point de vue freudien, G. Berguer, *op. l.*, p. 8 sq., références.

3) Suétone, *Aug.*, 1.

4) *Ibid.*, 94; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 43 et note 4.

comme un heureux pronostic, et l'oracle répondit qu'un citoyen de Vélitres parviendrait un jour au souverain pouvoir : longtemps après, on comprit qu'il prévoyait la venue d'Auguste.

24. — *La crainte du maître du monde et le massacre des nouveau-nés.*

Mais cette annonce du maître du monde émeut ceux qui redoutent de voir le pouvoir leur échapper ; ils cherchent en conséquence à en prévenir la réalisation.

Peu avant la naissance d'Octave, au dire de Julius Marathus, dont Suétone rapporte le témoignage<sup>1</sup>, un prodige annonce publiquement à Rome que la nature va enfanter un maître pour le peuple romain. Effrayé, le sénat défend d'élever les enfants nés dans l'année. Ceux dont les femmes étaient enceintes, intéressés à la prédiction, empêchèrent toutefois que cette mesure ne fût appliquée.

Quel était le prodige ? Nous ne le savons pas. Peut-être un de ces astres, annonciateurs fréquents des naissances miraculeuses<sup>2</sup>, analogue à celui qui avertit les Mages de la venue de Jésus<sup>3</sup>, ou à cette étoile qui guida Énée, ancêtre d'Octave<sup>4</sup>. L'événement n'a rien de réel ; il fait partie du répertoire mythique des maîtres du monde. Il rappelle l'effroi qu'Hérode n'éprouve pas seul, mais qu'il partage avec Jérusalem, car il s'agit d'un événement mondial ; le massacre des Innocents, décrit par le rédacteur de l'Évangile selon Mathieu vers l'an 100<sup>5</sup>, et le subterfuge des parents de Jésus fuyant vers l'Égypte pour sauver le nouveau-né. Mais on se souvient aussi de l'histoire de Krichna. Avisé de sa naissance prochaine, le roi Kansa fait mettre à mort les enfants mâles de sa sœur, sans pouvoir prévenir

1) Suétone, *Aug.* 94<sup>1</sup> ; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 252.

2) Saintyves, *op. l.* ; id., *Rev. arch.*, 1917, II, p. 254 sq.

3) Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, I, p. 562 sq.

4) Serv. Aen., II, 801 : cf. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 613, note 2.

5) Loisy, *op. l.*, I, p. 143.



l'événement; pour atteindre son rival, il fait massacrer tous les enfants, mais Krichna échappe seul au carnage<sup>1</sup>. Pharaon n'avait-il pas agi ainsi à l'égard des enfants d'Israël? L'Exode ne dit pas qu'il voulait se débarrasser d'un rival redoutable, mais l'historien Josèphe, au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, affirme qu'il avait pris cette décision cruelle, parce que ses magiciens lui avaient annoncé la naissance d'un enfant hébreu qui humilierait les Égyptiens et élèverait les Israélites<sup>2</sup>.

Le texte de Suétone affirme donc que cette légende existait à Rome dans la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère. On a songé parfois à une influence sémitique et messianique sur Rome, comme sur l'Inde<sup>3</sup>. Mais il n'est pas nécessaire de supposer cet emprunt. L'événement est mythique, que ce soit en Palestine<sup>4</sup> ou à Rome; c'est un thème général.

A Rome, il évoque le souvenir d'une très ancienne pratique italique, d'un vieux rite expiatoire. A la suite d'un prodige, précurseur d'un événement menaçant qu'il fallait conjurer, on avait coutume de vouer aux dieux tous les êtres vivants qui naîtraient au printemps suivant. D'abord réel, le sacrifice devint une *devotio*, et les enfants, arrivés à l'âge d'adulte, étaient chassés hors du territoire, et voués aux dieux. C'était le « *ver sacrum* »<sup>5</sup>.

## 25. — *La conception miraculeuse.*

On ne s'étonne plus maintenant de rencontrer dans maintes légendes la notion d'une conception surnaturelle, où l'enfant, appelé à de hautes destinées, est engendré « *sine concubitu* » par quelque dieu, revêtant une forme humaine, animale ou spirituelle. Les travaux modernes, qui ont multiplié les exemples, ont enlevé à la conception de Jésus ce qu'elle avait autrefois

1) Saintyves, *op. l.*, p. 248-9.

2) *Ibid.*, p. 253.

3) *Ibid.*, p. 250-1, 253.

4) Caractère mythique du Massacre des Innocents, Loisy, *op. l.*, I, p. 371-2.

5) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. *Devotio*, p. 115-6; s. v. *Ver sacrum*.

d'étrange pour nous<sup>1</sup>. Fils de Joseph, Jésus est cependant conçu du Saint-Esprit<sup>2</sup>; ainsi Octave, fils d'Octavius, est en réalité engendré par le dieu Apollon. Car les maîtres du monde sont souvent les fils du Soleil<sup>3</sup>.

## 26. — *L'incubation d'Atia.*

Au dire de Suétone<sup>4</sup>, empruntant ce trait à Asclépiade Mendès, l'épouse d'Octavius, Atia, venue de nuit dans le temple d'Apollon pour y offrir un sacrifice, s'y endort; un serpent se glisse vers elle, et quand elle se retire, elle comprend qu'elle est enceinte. Ce sommeil dans un temple est celui de l'incubation, rite par lequel les fidèles, anciens et modernes encore, viennent demander au dieu, dans son sanctuaire, de leur accorder dans leur sommeil quelque faveur, une guérison, un présage<sup>5</sup>. Étant donné le caractère légendaire du récit, il est inutile de chercher à localiser l'événement d'Atia dans le temple d'Apollon au Champ de Mars, un des plus anciens temples de Rome<sup>6</sup>, et le seul de ce dieu jusqu'au temps de Cicéron<sup>7</sup>. Mais nous savons qu'en effet on pratiquait ce rite dans les sanctuaires d'Apollon<sup>8</sup>, comme, à Rome, dans l'Asklépieion du Tibre<sup>9</sup>. Sur un curieux relief du Louvre, provenant d'Eleusis, et datant de la première moitié

1) Cf. entre autres Steinmann, *Die jungfräuliche Gebur des Herrn.*, 1917 (2. éd.); Saintyves, *Les Vierges mères*, 1911, etc. Au point de vue freudien, Berguer, *op. l.*, p. 14 sq., 33 sq. (conception et naissance de Jésus).

2) Conception miraculeuse de Jésus, Loisy, *op. l.*, I, p. 290 sq.; Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, 1911.

3) Saintyves, *op. l.*, passim; Frazer, *Le Rameau d'Or*, I, p. 164.

4) Suétone, *Aug.* 94; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 224, note 1.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Incubatio; s. v.<sup>6</sup> Divinatio, p. 307; Hamilton, *Incubation or the cure of disease on Pagan temples and christian churches*, 1906.

6) Homo, *Lexique de topographie romaine*, p. 545. s. v. Templum Apollinis in Campo Flaminio.

7) Roscher, *Lexikon*, s. v. Apollo, p. 447.

8) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 238, référ.

9) Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité*, p. 223; *Dict. des ant.*, s. v. Incubatio, p. 460.



du iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>1</sup>, une déesse, Latone, est assise sur un siège à dossier; à ses pieds dort un petit personnage, le fidèle, de proportions réduites comme il convient; le palmier atteste qu'il s'agit d'une incubation apollinienne<sup>2</sup>; la déesse était sans doute en compagnie de ses enfants Apollon et Artémis dans la partie gauche du relief.

L'événement a-t-il quelque réalité? Atia est-elle venue au temple d'Apollon pour y quêter un songe et l'annonce d'un fils, comme le faisaient tant de futures mères<sup>3</sup>? Nous ne le savons pas; il se peut que ce ne soit qu'un élément purement légendaire, qu'on rencontre dans d'autres récits de conceptions miraculeuses, où la mère croit voir le dieu lui annoncer un fils et pénétrer dans son sein.

### 27. — *Le serpent d'Apollon, père d'Octave.*

L'apparition du serpent procréateur dans le sommeil de l'incubation n'est pas rare<sup>4</sup>; c'est l'image animale du dieu du temple, et c'est ici Apollon lui-même.

On sait que la conception par le serpent divin est un thème très fréquent<sup>5</sup>, idée dérivant de l'assimilation du reptile avec le phallus<sup>6</sup>, du culte des ancêtres sous forme de serpents, et des relations séculaires de cet animal avec la femme, qui survivent dans le folklore moderne<sup>7</sup>.

1) Degas, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 233 sq., pl. VIII; *Rev. des ét. grecques*, 1911, p. 181-2.

2) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1910, p. 236 sq.

3) Ex. à Epidaure, Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 142 sq.

4) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 138 sq.

5) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 122 sq.; Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LII; Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, 1917, p. 488, note; *Journal asiatique*, 6, 1875, p. 166, note; *Rev. hist. rel.*, 1914, LXIX, p. 348.

6) Harrison, *Themis*, p. 268; Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, I, p. 123, note 4, référ.; Sénard, *Essai sur la légende de Bouddha* (2) p. 402, note 2.

7) Reinach, *La femme et le serpent*, *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 178; id., *Cultes*, II, p. 396 sq.; Ellis, *Pudeur*, p. 386 sq.; Schœbel, *Le mythe de la femme et du serpent*, 1876; *Rev. hist. rel.*, 1915, LXXI, 20-1; Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, II, p. 225, 226, 227, 228.

Les miracles d'Épidaure offrent des exemples analogues à celui d'Atia : « Nicasiboula de Methana. Cette femme en dormant eut un songe; il lui semblait que le dieu appelait auprès d'elle un grand serpent et qu'elle était avec ce serpent; après quoi il lui vint dans l'année deux garçons<sup>1</sup> ».

« Andromède de Cos. Cette femme qui voulait avoir des enfants s'endormit et eut un songe. Il lui semblait que dans son sommeil un serpent était venu sur son ventre. Et après cela il lui vint cinq enfants<sup>2</sup> ».

Olympias, mère d'Alexandre le Grand, conçoit du serpent de Zeus Ammon, secret qu'elle révèle à son fils seul<sup>3</sup>. Plus d'un héros romain a une telle origine, et c'est entre autres le cas de Scipion<sup>4</sup>.

Apollon, sous l'aspect de son animal sacré, est le père d'Octave, et le serpent qui entoure la coupe de Genève, où sont illustrés les exploits d'Apollon-Octave, en même temps qu'il est le serpent cosmique, rappelle cette divine origine. Que de héros fils du Soleil et d'Apollon! N'en est-il pas ainsi de Pythagore<sup>5</sup>, parfois confondu avec ce dieu et adoré sous ce nom à Croton<sup>6</sup>? de Platon, dont la mère fut fécondée en songe, tout comme Atia, par Apollon<sup>7</sup>?

## 28. — *La marque divine.*

A son réveil, Atia aperçoit sur son corps une marque ressemblant à un serpent qu'elle ne put jamais effacer<sup>1</sup>. Le dieu a marqué la mère à son image, détail de la légende qui n'a assu-

1) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 148, n° 42.

2) *Ibid.*, p. 148, n° 39.

3) Cf. Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 124-5, 221 sq.

4) Cf. Saintyves. *op. l.*, p. 126, note 1. Il est inutile de dire que ces « légendes passèrent d'ailleurs (de Grèce) chez les Romains »; ce sont des thèmes mythiques universels et sans filiation nécessaire.

5) Saintyves, *op. l.*, p. 229.

6) *Ibid.*

7) Suétone, *Aug.*, 94.



rément rien de réel, mais qui conserve le souvenir d'un rite encore en usage à cette époque. Les fidèles des cultes antiques tatouent leurs corps à l'emblème de la divinité dont ils se réclament, car le tatouage est un signe d'union, de communion avec le dieu, de dépendance, de soumission à son égard<sup>1</sup>. Le dionysiate se fait marquer d'une feuille de lierre, celle de Dionysos, dieu agraire de la végétation, et tout d'abord dieu-lierre; le tatouage des femmes dionysiaques de Thrace est le chevreau, autre forme de Dionysos<sup>2</sup>. On pourrait citer de nombreux exemples parmi les populations barbares, comme chez les Grecs et les Romains, de ce tatouage religieux qui a survécu dans le christianisme<sup>3</sup>.

Le fidèle porte cette marque en divers endroits de son corps : joue, front, poignet, nuque, jambe, cuisse<sup>4</sup>. Atia, pour la dissimuler, s'abstient désormais de bains publics, c'est-à-dire des occasions de se dévoiler. On peut donc croire qu'elle porte ce tatouage sur la cuisse, ou, ce qui est encore plus vraisemblable, sur le siège de la maternité, sur le ventre<sup>5</sup>. Un détail de la légende d'Alexandre, qui offre tant d'analogies avec celle d'Octave, permet de le supposer. Olympias ayant conçu à Abydos du serpent divin, Philippe rêve qu'il scelle le sein de sa femme avec un cachet portant l'emblème d'un lion<sup>6</sup>. Elle aussi, Olympias, est tatouée rituellement, dans le songe de son époux, comme avec un de ces cachets de terre ou de métal qui

1) Sur le tatouage dans l'antiquité classique, cf. *Dict. des ant. s. v.* Nota; Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandore (et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité)*, Arch. f. Religionswiss., XIV, 1911, p. 54 sq.

2) Ex. peinture de vases, *Journal of Hellenic studies*, 1888, pl. VI; Wolters, *Hermès*, 1905, p. 265 sq.

3) Perdrizet, *op. l.*, p. 101 sq.

4) Sur ces places, *ibid.*, p. 107 sq.

5) A Epidaure, une femme désireuse d'avoir un enfant s'endort dans l'abaton; il lui semble que le dieu lui touche le bas-ventre; elle devient enceinte et accouche d'un fils. Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 147.

6) Cf. Saintyves, *op. l.* p. 124, note 1.

imprimaient la marque au fer rouge ou avec de la couleur<sup>1</sup>. Si Atia est scellée au signe du serpent, Olympias l'est à celui du lion. l'animal qui annonce la royauté du héros, qui occupe une grande place dans les génitures royales des astrologues<sup>2</sup>, et qui de plus, est le symbole du soleil, soit ici de Zeus Ammon, père divin de l'enfant<sup>3</sup>. Atia reçoit cette marque dans le temple d'Apollon, lors de l'incubation; c'est parfois, en effet, dans ce rite que le dieu manifeste sa puissance en marquant le dévot à son sceau : les récits miraculeux d'Épidaure en font foi, entre autres celui du thessalien Pandare, auquel Asklépios enlève ses tatouages dans son sommeil, pour les imprimer sur le front d'Échédore<sup>4</sup>.

29. — *Les songes de la grossesse. Le songe d'Atia.*

*Les entrailles et l'arbre cosmique.*

De la conception divine à la naissance miraculeuse, songes et présages ne cessent d'annoncer à la mère et au père le rôle surnaturel du futur maître du monde<sup>5</sup>. Atia et Octavius ne sauraient manquer à cette loi. Atia rêve que ses entrailles s'élèvent jusqu'aux astres<sup>6</sup>, s'étendant sur tout le ciel et sur toute la terre<sup>7</sup>. Ce songe a été suggéré par les pratiques de la

1) *Dict. des ant.*, s. v. Signum, p. 1328; *Indicateur d'ant. suisses*, 1919, p. 87 sq.

2) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 139, 438 sq.

3) Les rapports d'Alexandre avec le lion sont bien connus; dans le roman d'Alexandre, le lion vu en songe est ce héros, Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. 266.

4) Perdrizet, *l. c.*

5) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 163 sq. Thème de la prédiction relative à la naissance des héros et des dieux. Les [songes prophétiques et les annonces].

6) L'astrologie s'occupe aussi des entrailles humaines, Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 324, note 2.

7) Suétone, *Aug.*, 94.



divination par les entrailles<sup>1</sup>, qu'Octave utilisa souvent<sup>2</sup>. On rêve parfois, dit l'onirocritique Artémidore, qu'on est disséqué comme une victime, et on tire de cette vision des présages utiles<sup>3</sup>.

Qu'on remarque la forme d'extension des entrailles maternelles : elles s'élèvent comme un tronc d'arbre et elles se répandent sur le ciel et la terre comme les branches de celui-ci. Le présage annonce que le fruit des entrailles, tel un arbre gigantesque, croîtra demesurément, et dominera l'univers<sup>4</sup>. Aux origines de l'expansion turque, un chef de cette nation voit en songe sortir de son corps, un arbre immense qui bientôt couvre de son ombre la terre et les mers, symbole de la grandeur future de sa descendance<sup>5</sup>.

Il y a une relation sympathique entre les entrailles humaines et l'arbre, dont témoignent encore certains rites et croyances modernes<sup>6</sup>, attribuant aux arbres une influence bienfaisante sur la délivrance des femmes et sur la naissance des enfants. Les Grecs les partageaient peut-être déjà, puisque Leto, sur le point d'accoucher d'Apollon et d'Artémis, serre entre ses bras un palmier et un laurier<sup>7</sup>. Partout aussi il y a une relation<sup>8</sup>

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. §166 sq.; IV, p. 63.

2) Ex. sous les murs de Perouse où les ennemis enlèvent les entrailles des victimes, ce qui fait retomber le présage sur eux; cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 72-3 (autres ex.).

3) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 312.

4) M. Lasserre dit de Verdi, Mistral, J. H. Fabre, trois génies paysans : « Ils ont poussé comme des chênes au milieu de la place de leur village et ils ont poussé si haut que l'univers a salué leur frondaison ». *L'esprit de la musique française*, 1917, p. 141.

5) *Journal des savants*, 1917, p. 158.

6) Les anciens Germains prononçaient la peine suivante contre celui qui enlevait l'écorce d'un arbre qui n'était pas abattu, et qui avait un caractère sacré : on arrachait le nombril du coupable, on le clouait sur l'arbre à la place où l'écorce avait été enlevée, puis on forçait le patient à faire le tour de l'arbre jusqu'à ce que ses intestins fussent enroulés autour du tronc, Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 3.

7) Frazer, *op. i.*, III, p. 36.

8) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 33 sq.

entre la vie de l'arbre et celle de l'homme, comparé à une pousse végétale, à un rejeton, dont témoignent de nombreux usages. On connaît la prophétie d'Isaïe<sup>1</sup> : « Un rameau sortira du tronc de Jessé et un rejeton sortant de sa racine portera fruit », prophétie qu'illustre, dans l'iconographie chrétienne, le thème si fréquent de l'arbre de Jessé<sup>2</sup>. C'est l'arbre généalogique des héros. Comparaison universelle !

*Crescit occulto velut arbor aevo  
Fama Marcelli*

dit Horace<sup>3</sup>.

Cet arbre immense n'est en définitive que l'arbre cosmogonique de tant de mythologies, l'arbre qui soutient le monde, dont les branches touchent au ciel et dont les racines s'étendent sous terre, qu'il soit celui des Assyriens, celui des Grecs de Dodone, l'Iggdrasil scandinave, l'Irmensul des Germains, celui de Bouddha, celui du Paradis des chrétiens. C'est l'arbre du monde, symbole d'Octave, dans la légende duquel il paraîtra plusieurs fois encore<sup>4</sup>.

Cette hauteur céleste qu'atteignent les entrailles d'Atia, le feu du sacrifice y parvient aussi quand Octavius consulte l'oracle de Thrace lui annonçant pour son fils la maîtrise du monde<sup>5</sup>.

### 30. — *Songe d'Octavius : Le soleil sortant du sein maternel.*

Octave est conçu par le serpent d'Apollon, mais ce dieu est solaire, et le serpent est fréquemment aussi le symbole du

1) Loisy, *op. l.*, I, p. 375.

2) Appliqué aussi à d'autres patriarches, tel Abraham, à la Vierge, à sainte Anne.

3) *Odes*, I, 12.

4) Sur l'arbre cosmogonique, cf. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*; Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 187 sq., etc.

5) Suetone, *Aug.*, 94; sur la divination par le feu, Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 178 sq.



soleil<sup>1</sup>. Souvent les deux éléments paraissent dans le même récit mythique. En Chine, une impératrice, concevant d'un rayon solaire, voit en rêve l'astre se transformer en un dragon qui l'enveloppe<sup>2</sup>. On trouve une association analogue dans la légende d'Auguste.

Octave rêve « *utero Atiæ jubar solis exortum* »<sup>3</sup>. Il prévoit la naissance de son fils, qui eut lieu précisément au matin, peu avant le lever du soleil<sup>4</sup>, « *paulo ante solis exortum* » ; il croit le voir sortir du sein maternel, soit comme le disque même du soleil sort de l'horizon, soit comme un rayon solaire<sup>5</sup>. De tels songes relatifs à des héros fils du soleil sont fréquents<sup>6</sup>. C'est celui de l'empereur chinois, Ti-kou, du xxiv<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui voit l'astre du jour et l'avale, ce qui rend sa femme enceinte ; celui d'un autre prince chinois rêvant qu'un esprit lui met en main le soleil pour qu'il le donne à l'impératrice, laquelle l'avale et devient enceinte<sup>7</sup>.

Un grand nombre de dieux et de héros sont conçus par les rayons fécondants du soleil<sup>8</sup>, par un éclair, un feu céleste, une lumière stellaire<sup>9</sup>. Mais ici Octave paraît à son père naître comme un soleil. Le héros peut venir au monde sous un autre aspect que la forme humaine : sous celle d'un œuf par exemple, l'œuf cosmique, d'où il sort ultérieurement<sup>10</sup>. On connaît un

1) Cf. Oldham, *The sun and the serpent, a contribution to the history of serpent worship*, 1905, etc.

2) Saintyves, *op. l.*, p. 164.

3) Suétone, *Aug.*, 94.

4) *Ibid.*, 5.

5) *Jubar* est en effet aussi bien le disque des astres que la lumière qui en émane.

6) Saintyves, *op. l.*, p. 163 sq.

7) *Ibid.*, p. 164.

8) *Ibid.*, p. 151 sq. Les théogonies solaires, 163-4, 189, 196.

9) *Ibid.*, p. 146, 176 sq.

10) *Ibid.*, p. 155, 131 ; Leda ; légende coréenne ; le dieu égyptien Khnoum, voulant réaliser la création, fait sortir de sa bouche (genre de naissance fréquent aussi) un œuf, l'œuf du monde. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, p. 51.

autre dieu, dont la légende présente avec celle d'Auguste de nombreuses analogies, qui est à la fois conçu et né comme un soleil. C'est Jésus. Au ix<sup>e</sup> siècle, pour expliquer sa naissance miraculeuse, on prétendait en Germanie qu'il avait pénétré dans le sein de sa mère comme un rayon de lumière, opinion qui fut adoptée avec empressement par beaucoup, mais combattue par d'autres comme une hérésie. Au xi<sup>e</sup> siècle, saint Pierre Damien explique encore la sortie de l'enfant divin du sein de sa mère au moyen de la comparaison du rayon de lumière, « sicut radius processit a stella »<sup>1</sup>.

31. — *La naissance d'Octave (25 septembre 63).  
Le thème astrologique de la géniture*<sup>2</sup>.

Conçu sous le signe du Capricorne<sup>3</sup>, Octave naît sous celui de la Balance<sup>4</sup>. L'astrologue Nigidius Figulus<sup>5</sup> ayant appris l'heure de l'accouchement, déclare que la terre a reçu un maître<sup>6</sup>. On prétendit plus tard, pour flatter le prince, qu'il avait le même thème de géniture que Romulus, auquel il fut assimilé<sup>7</sup>. Les circonstances favorables de sa naissance, Octave les révéla au mathématicien Théogène, à Apollonie, qui se jetant à ses genoux, l'adora comme un dieu<sup>8</sup>.

1) Herzog, *La Sainte Vierge dans l'histoire*, 1911, p. 48-50.

2) Sur le thème de la géniture, Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 256 sq.

3) Thème astrologique de la conception, *ibid.*, p. 373 sq ; on sait qu'Octave prit le signe du Capricorne comme emblème des légions créées par lui, et ce signe zodiacal accompagne souvent l'image du prince (ex. camée de Vienne, Strong, *Roman Sculpture*, pl. XXX); *Dict. des ant.*, s. v. Signa, p. 1312; Zodiacus, p. 1054. Le prince eut une telle confiance en son thème astrologique qu'il fit frapper une médaille d'argent au signe du Capricorne, Suétone, *Aug.*, 94.

4) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 369.

5) *Ibid.*, s. v. Nigidius.

6) Suétone, *Aug.*, 94.

7) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 369; thème de géniture d'Auguste, p. 374.

8) Suétone, *Aug.*, 94.



32. — *La naissance miraculeuse au 10<sup>e</sup> mois.*

Comme la conception, la naissance elle-même est miraculeuse. Ce n'est pas seulement l'heure de l'accouchement et le thème astrologique qui l'assurent, c'est aussi la durée de la grossesse. Auguste naît au dixième mois (*menso decimo*), et pour cela, dit Suétone, il est considéré comme le fils d'Apollon, « *ob hoc Apollinis filium existimatum* ». La conception par le serpent, le songe d'Octavius ont déjà révélé cette ascendance. Mais pour quel motif la naissance au dixième mois désigne-t-elle plus précisément Auguste comme le fils de ce dieu ?

On peut se demander si ce chiffre, qui est aussi celui de l'enfant virgilien de la quatrième églogue, est réel<sup>1</sup>. Rien d'impossible à cela ; la science et la législation romaines admettaient des grossesses de dix mois, bien que celles de neuf mois fussent, comme de juste, les plus habituelles<sup>2</sup>. On discutait même de la légitimité des enfants nés dans le onzième mois (*undecimo mense*). On a abondamment épilogué sur ce dixième mois d'Auguste et sur les dix mois révolus de l'enfant virgilien, sans qu'il soit nécessaire de rappeler ici ces calculs<sup>3</sup>. Réel ou non, ce chiffre est pour les Romains le symbole de l'ascendance divine d'Octave. On remarquera que les naissances miraculeuses se produisent très souvent à des dates anormales. Suivant les Sabéens, Jean-Baptiste et Jésus naissent aussi dans le dixième mois, plus précisément à neuf mois, neuf jours, neuf heures et neuf minutes<sup>4</sup>. Mais l'enfant divin ou

1) *Matri longa decem tulerunt menses*, v. 61.

2) Reinach, *Cultes*, IV, p. 114, Lejay, *Rev. de philologie*, 1912, p. 7; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 379, note 1. Des épigrammes votives de l'Anthologie signalent des grossesses de 10 mois. *Anthologie*, trad. éd. Hachette, 1863, I, p. 100; Léonidas, p. 113, Persès.

Suivant le nombre de jours qu'on accordait au mois, les astrologues pouvaient dire qu'un enfant était né à 10 mois révolus ou dans le 10<sup>e</sup> mois. Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 380-1.

3) Reinach, *l. c.*; Lejay, *op. l.*, p. 28.

4) Saintyves, *op. l.*, p. 266; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 381, note 1.

héroïque peut être porté dans le sein de sa mère davantage encore, pendant douze<sup>1</sup>, quatorze<sup>2</sup>, vingt-quatre<sup>3</sup> mois, parfois même pendant trois, cinq, huit ans<sup>4</sup>. Octave est le produit de l'incubation apollinienne; or précisément les miracles de l'incubation à Epidaure donnent des exemples de mères enceintes pendant un, trois, cinq ans<sup>5</sup>.

On s'est demandé pourquoi le dixième mois a fait songer à Apollon, puisque c'est le septième jour de la semaine qui lui est consacré<sup>6</sup>. Mais l'attribution des jours de la semaine n'a rien à faire dans ce cas. D'autre part, on notera qu'Apollon, à la bataille d'Actium, submerge dix navires ennemis d'une seule de ses flèches<sup>7</sup>.

Cherchons donc le symbolisme apollinien de ces dix mois de grossesse.

### 33. — *Parallélisme entre la vie individuelle, celles des cités et du monde.*

Ce sont les croyances astrologiques qui donnent la solution de ce problème. Pour les astrologues et les devins, la vie des individus est parallèle à celle des cités, des sociétés, du monde et des astres. Sa durée et sa division sont sur le modèle de celles du monde entier; ses diverses périodes, séparées les unes des autres par des années de crise « climatérique<sup>8</sup> », se succèdent comme les siècles de la vie du monde, qui sont séparés les uns des autres et annoncés par des prodiges divers qu'il faut interpréter<sup>9</sup>.

1) Saintyves, *op. l.*, p. 166, 167.

2) *Ibid.*, p. 103, 164.

3) *Ibid.*, p. 145.

4) *Ibid.*, p. 194.

5) Defrasse-Lechat, *Epidaure*, p. 142-3, 146-7, 148.

6) Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 484, note 2; Lejay, *op. l.*

7) Properce, *Elég.*, IV, 6.

8) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 259; IV, p. 87.

9) *Dict. des ant.* s. v. Divinatio, p. 305; s. v. Saeculares Ludi, p. 987; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 90 sq. Le siècle est la durée



L'univers devait traverser huit âges de dix siècles en moyenne, et le maximum de la vie humaine était fixé à huit périodes de dix ans en moyenne<sup>1</sup>. Ou encore, on établissait un parallèle entre les douze hebdomades de la vie individuelle et les douze périodes de la vie cosmique<sup>2</sup>.

Mais ce n'est pas seulement l'existence humaine depuis la naissance qui se prête à ce parallélisme, c'est aussi l'existence intra-utérine, déjà soumise aux influences astrologiques<sup>3</sup>.

### 34. — *Les décades.*

La perfection du chiffre 10 est à la base du système décimal, en usage chez tous les peuples italiques<sup>4</sup>; elle a inspiré de nombreuses croyances et usages. L'année romaine n'avait-elle pas au début une durée de dix mois solaires<sup>5</sup>?

Dans ces calculs, qu'il s'agisse de la vie dans le sein maternel, de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort, de celle des cités, de celle du monde, le chiffre 10 joue un rôle considérable, et ce sont tantôt dix mois, tantôt dix siècles. Voici quelques exemples :

*Vie utérine.* — Empédocle prétend qu'à l'origine l'homme était l'œuvre d'un jour solaire, lequel durait autant que dix mois naturels; donc la durée de la vie utérine était égale à

maximum d'une génération humaine, dont le chiffre peut varier. Suivant ces points de repère inégaux fixés par des prodiges, les haruspices avaient constaté que les quatre premiers siècles de leur existence nationale avaient été de 100 ans chacun, le 5<sup>e</sup> de 123, le 6<sup>e</sup> de 118, le 7<sup>e</sup> de 118.

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 87, 89, note 3.

2) *Ibid.*, IV, p. 99, note 1.

3) *Id.*, *L'astrologie*, p. 324, note 1, 508 sq.

Les astrologues divisaient la vie utérine en aspects solaires; les mathématiciens pythagorisans se représentaient l'élaboration du fœtus calquée sur les tons de la gamme sidérale. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 259.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 89, note 3; *id.*, *L'Astrologie*, p. 7.

5) *Dict. des ant.*, s. v. *Calendarium*; Ginzel, *Zeitrechnung der Juden, Naturvölker, sowie der Römer und Griechen*, II, p. 224.

celle du jour, lors de la naissance humaine, et elle est restée la même depuis, alors qu'au contraire la durée du jour changeait<sup>1</sup>.

*Vie individuelle.* — Pour Plutarque, les Nymphes, c'est-à-dire les génies infusés dans les objets naturels, doivent vivre dix âges et mourir au bout de ce terme<sup>2</sup>. La Sibylle de Cumes, qui annonce l'âge d'or réalisé par Auguste, jouit d'une vie de dix siècles<sup>3</sup>.

*Vie des empires.* — Les haruspices croient que la durée du peuple étrusque est limitée à dix siècles, comptés depuis l'apparition du légendaire Tagès, fondateur de leur science<sup>4</sup>. Proclus pense aussi, sur la foi des livres sacrés, que la vie des cités se mesure à dix siècles<sup>5</sup>.

*Vie cosmique.* — La Sibylle de Cumes avait divisé l'existence du monde en dix mois, désignés chacun par des noms de métaux et de dieux<sup>6</sup>. Le premier de ces âges sibyllins était celui de Saturne; le dixième, celui du soleil ou d'Apollon; le règne d'Apollon annonçait le recommencement du cycle, soit le retour de Saturne, l'âge d'or.

Toutes ces théories sont à la base des croyances au millénaire qui se sont perpétuées dans le christianisme.

1) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie*, p. 12, note 2; 378, note 3.

2) Id., *Hist. de la divination*, IV, p. 97, note 2.

3) *Ibid.*, II, p. 186-7.

4) *Ibid.*, IV, p. 91; *Dict. des ant.*, s. v. *Sæculares ludi*, p. 987; s. v. *Haruspices*, p. 29. On pensait aussi que le monde romain devait avoir une durée de douze siècles, annoncés par les douze vautours de Romulus: Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 92; *Dict. des ant.*, s. v. *Sæculares Ludi*, p. 988.

5) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 93. Des prédictions sibyllines de l'époque chrétienne annoncent que la dixième génération, marquée par la chute de Rome, commencera au milieu de malheurs déchaînés sur le globe, Bouché-Leclercq, *op. l.*, II, p. 210.

6) Servius, *Eglog.* IV, 4; *Dict. des ant.*, s. v. *Haruspices*, p. 29; Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 20; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 94.



35. — *Les dix mois de gestation d'Auguste  
sont les dix âges du monde.*

Or Octave, fils d'Apollon, doit précisément inaugurer l'ère nouvelle de prospérité, ramener l'âge d'or. Ses dix mois de gestation ne sont autres que les dix âges nécessaires au retour espéré, qui a lieu sous la protection d'Apollon<sup>1</sup>, et qui est le siècle d'Auguste<sup>2</sup>.

Ce dixième mois cosmique, ou ce x<sup>e</sup> siècle, les Romains l'attendent; des prodiges le leur annoncent, comme ils ont annoncé les siècles précédents<sup>3</sup>. En 44, lors des funérailles de César, la comète qui paraît dans le ciel est considérée comme le présage du début d'un nouveau siècle. L'augure Vulcatius déclare dans l'assemblée du peuple qu'elle signifie la fin du ix<sup>e</sup>, et le commencement du x<sup>e</sup> siècle. Et, ayant dévoilé ce secret, il prédit sa mort qui survient en effet peu après<sup>4</sup>. Ce n'est pas le lieu de discuter ici la réalité de cet événement, ni les interprétations qui en ont été données. On a parfois pensé que le présage vise plutôt les dix siècles de l'existence étrusque, mais comme ces dix siècles sont révolus dès 88 déjà, il est vraisemblable, comme le supposent d'autres, que Vulcatius a en vue les dix âges du monde.

Et voici que, quatre ans après la prédiction de Vulcatius, Virgile chante son enfant mystérieux qui ramène l'âge d'or, et

1) La naissance au dixième mois sous Mars, au onzième sous le Soleil, chez les auteurs chrétiens; Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 510. note 1; les neuvième et dixième mois de la conception, relatifs au Soleil, *ibid.*, p. 378.

2) M. Lajay, qui demande l'explication des dix mois d'Auguste, n'a pas songé qu'il en tenait les éléments, en rappelant le dixième âge d'Apollon, *Rev. de phil.*, 1912, p. 20

3) En 88, alors que commence la lutte de Marius et de Sylla, alors que Mithridate menace en Orient, des prodiges nombreux épouvantent le monde, et les haruspices voient dans ces indices la fin du siècle et le commencement d'une ère nouvelle.

4) *Dict. des ant.* s. v. *Sæculares Ludi*, p. 988; *Haruspices*, p. 29; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 92.

qu'annonçait une ancienne prophétie appliquée à Octave. Comme ce dernier, il naît à dix mois, qui sont les dix grands mois cosmiques (et incipient magni procedere menses), lesquels annoncent le dernier âge prédit par la Sibylle de Cumès (ultima Cumaei venit jam carminis aetas) et le retour prochain de l'âge d'or, celui de Saturne, le recommencement du cycle des siècles cosmiques (magnus ab integro saeculorum nascitur ordo). C'est l'âge d'Apollon, qui déjà règne sous les traits d'Octave (tuus jam regnat Apollo).

Le dixième âge d'Apollon prédit par la Sibylle, le x<sup>e</sup> siècle prédit par l'augure Volcatius, les dix mois de gestation d'Octave et de l'enfant virgilien, sont donc en étroite corrélation, et tous témoignent d'une même pensée astrologique.

On notera que ces théories prophétiques fondées sur les décades et annonçant un maître du monde, se retrouvent plus tard encore. Au III<sup>e</sup> siècle, la foudre tombe sur les statues décorant le cénotaphe de l'empereur Tacite et de son frère Florianus. Les haruspices affirment que de cette famille sortira un empereur assez puissant pour commander au monde entier, mais dans dix siècles seulement<sup>1</sup>.

### 36. — *Les jeux séculaires et Auguste (17 av. J.-C.).*

Auguste connaît ces traditions relatives aux dix âges du monde et il les a lui-même recueillies dans ses mémoires, au dire de Servius, « hoc etiam Augustus in lib. II de Memoria vitae suae complexus est »<sup>2</sup>. Cherchant à réaliser à son propre profit ces prédictions, il utilise cette dernière donnée en restaurant les jeux séculaires, qui tracent la démarcation entre l'ancien cycle et le nouveau inauguré par lui<sup>3</sup>. La date qu'il choisit pour cette solennité (17 av. J. C.), ne correspond pas aux calculs normaux des siècles romains, et l'on a pensé que

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 48.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 29.

3) *Ibid.*, s. v. Haruspices, p. 28-9; Saeculares Ludi, p. 990,



l'empereur a été mû par un mobile personnel, celui de la faire coïncider avec la dixième année de son principat. C'est en effet en l'an 27 qu'il est proclamé vraiment maître du monde, dieu, et nouveau Romulus, par l'octroi du titre religieux d'Augustus. La tradition est suivie par ses successeurs, de fêter à son exemple le dixième anniversaire de leur avènement<sup>1</sup>. Ce sont donc les théories sur les grands âges de l'humanité, sur la venue du dixième âge d'Apollon, le sien, qui dirigent Auguste dans cet acte<sup>2</sup>.

C'est pourquoi ces jeux séculaires honorent avant tout Apollon<sup>3</sup>, père d'Octave, auquel ils associent Diane; tous deux, dans la quatrième églogue, ne sont-ils pas invoqués en faveur de l'enfant prophétique qui va régir le monde? Le poème séculaire chante, avec ces divinités, le début de cette nouvelle ère qui commence la gloire d'Octave, descendant de Vénus et d'Anchise; le héros vainqueur du monde ramène, en cette qualité de maître cosmique, la sécurité et l'abondance au peuple romain<sup>4</sup>.

On comprend pourquoi un sénateur propose, dès la mort du prince, d'appeler siècle d'Auguste la période qui s'est écoulée de sa naissance à son apothéose<sup>5</sup>, puisqu'il a réalisé les prophéties séculaires et inauguré le dixième âge d'Apollon qui ramène l'âge d'or.

### 37. — *L'Adoration du lieu de naissance.*

Octave est né. C'est à Rome, dans le quartier Palatin, au lieu dit « Ad Capita Bubula », aux « Têtes de bœufs »<sup>6</sup>. Faut-il re-

1) *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 991. — On sait que les empereurs suivants changèrent à leur gré la date des Jeux séculaires, pour pouvoir les fêter eux-mêmes, *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 996.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 437.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Saeculares Ludi, p. 994; s. v. Duumviri, p. 438; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 300 sq., 304.

4) Horace, *Chant séculaire*.

5) Suétone, *Aug.*, 99.

6) Suétone, *Aug.*, 5; Homo, *Lexique de Topographie romaine*, s. v. Capita Bubula.

trouver dans cette dénomination le souvenir de quelque mythe, analogue à celui du Forum Boarium<sup>1</sup>, ou simplement celui des têtes de bœufs offerts en sacrifice en cet endroit? Quoi qu'il en soit, il est curieux de constater la présence au lieu de naissance du maître du monde, de l'animal qui, avec l'âne, dont on verra aussi la présence dans la légende d'Auguste, assiste à la naissance d'autres héros, parmi lesquels Jésus<sup>2</sup> : souvent en effet des bœufs et d'autres quadrupèdes entourent et protègent l'enfant divin qui vient de naître<sup>3</sup>.

Comme la caverne ou la crèche où naît Jésus<sup>4</sup> deviennent des lieux sacrés que l'on montre dès le temps d'Origène, l'endroit où Octave vient au monde est vénéré comme divin; on y élève un sanctuaire peu après sa mort, et l'on consacre par décret la partie de la maison où il a vu le jour<sup>5</sup>.

A Vélitres aussi, lieu d'origine de sa famille, la chambre où il fut nourri devient sacrée; on n'y pénètre qu'avec respect et frayeur; un bravache, ayant voulu y coucher, en est rejeté presque inanimé, devant la porte, avec son lit, par une force surnaturelle<sup>6</sup>. On prétend même dans le voisinage qu'Octave y est né. Car les villes se disputent l'honneur d'avoir donné le jour aux héros et aux dieux. La cité d'où sortait la maison d'Octave ne pouvait laisser cette gloire à Rome; elle devait confirmer son ancien oracle annonçant qu'un de ses citoyens parviendrait au souverain pouvoir. Jésus lui-même n'a-t-il pas un double lieu de naissance, celui de Bethléem que lui assignent les prophéties, celui de Nazareth où il naît en réalité<sup>7</sup>?

1) Légende des bœufs d'Hercule dérobés par Cacus.

2) Saintyves, *op. l.*, p. 157 sq. Thème des animaux respectueux, charitables et adorateurs, p. 244 sq., 188. On sait que dans la légende de Jésus, ces animaux n'ont rien de réel, et ont été ajoutés plus tard, Loisy, *op. l.*, I, p. 350, note.

3) Ainsi à la naissance d'Héou-Tsi, fondateur de la dynastie des Tschéou, Saintyves, *op. l.*, p. 222.

4) Loisy, *op. l.*, p. 349, note 3.

5) Suétone, *Aug.*, 5.

6) Suétone, 6.

7) Loisy, *op. l.*, I, p. 344 sq.; Bergner, *op. l.*, p. 6 sq. Le lieu.



Ce lieu de la prétendue naissance à Vélitres est des plus modestes, « permodicus »<sup>1</sup>, et ressemble à un office, à un garde-manger, « cellae penuariae instar ». Il faut, par antithèse, que le futur maître du monde naisse dans un endroit humble, et c'est à la porte d'une écurie que naît au Japon, Sotoktais, issu miraculeusement d'une vierge<sup>2</sup>. Ce garde-manger d'Octave fait songer à la mangeoire, à la crèche, dans laquelle est déposé Jésus enfant<sup>3</sup>, ἐν φάτρῃ, ou à la corbeille, le van mystique des rites dionysiaques, qui sert de berceau à Dionysos, et qui rappelle aussi, par sa forme et sa destination, la mangeoire ou la crèche<sup>4</sup>. C'est dans une véritable auge, un pétrin, une mangeoire, que Romulus et Rémus sont exposés avant d'être abandonnés au fleuve, sur une peinture du temps d'Auguste<sup>5</sup>. Ce n'est pas seulement aux dieux et aux héros que ces ustensiles domestiques servent de berceaux, mais aussi aux enfants des simples mortels<sup>6</sup>. Il y a là cependant des analogies évidentes, et l'on se rappellera de plus qu'Octave comptait parmi ses ancêtres supposés un boulanger, ascendance dont on retrouve le souvenir au iv<sup>e</sup> siècle, dans un détail de la légende de Virgile : Auguste demande au poète s'il est réellement le fils d'Octavius, et celui-ci lui répond qu'il est le fils d'un boulanger; puisqu'il ne lui paie ses services qu'en pains<sup>7</sup>.

Cette antithèse se retrouve aussi sous une autre forme, dans l'humble ascendance qu'on attribue volontiers aux maîtres du monde<sup>8</sup>. Les écrivains latins ont discuté l'origine de la famille d'Octave. Suivant les uns, et suivant Auguste lui-même, elle était riche et ancienne. D'autres ont reproché au prince d'avoir

1) Suétone, 6.

2) Saintyves, *op. l.*, 166.

3) Loisy, *op. l.*, I, p. 348-9.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Vannus, p. 627; *Expositio*, p. 933, Saintyves, *op. l.*, p. 163.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Cunae, p. 1588; *Alveus*, p. 219.

6) *Ibid.*, s. v. Vannus.

7) Donatus; cf. Bellessort, *Virgile*, 1920, p. 315-6.

8) Berguer, *op. l.*, p. 22 sq.

eu pour bisaïeul un affranchi, un cordier, pour grand-père un courtier, et, dans sa famille maternelle, un boulanger. Suétone s'étonne de ces contradictions<sup>1</sup>. Mais le même désaccord n'existe-t-il pas dans la généalogie de Jésus<sup>2</sup>, qui, d'une humble souche terrestre, est pourtant de lignée royale et divine?

### 38. — *Les actions de grâces.*

La naissance du héros miraculeux est saluée non seulement par la joie de la nature inanimée ou animale<sup>3</sup>, mais aussi par les actions de grâces des mortels qui prévoient l'avenir, ou par des voix célestes<sup>4</sup>. Il en est ainsi dans les légendes de Confucius, de Krichna, de Bouddha; dans celle de Jésus les anges chantent : Gloire à Dieu au haut des cieux<sup>5</sup> et paix sur la terre; ce sont les bergers<sup>6</sup>, les Mages<sup>7</sup>; et Siméon, lors de la présentation au Temple<sup>8</sup>, voyant venir le Messie attendu, demande à Dieu de libérer désormais son serviteur inutile en ce monde.

A Rome, Nigidius Figulus, le jour de la naissance d'Octave, annonce que le maître du monde est venu; Cicéron, Catulus, le reconnaissent, lorsqu'il se présente au Capitole avec César, pour offrir un sacrifice, autre présentation au Temple<sup>9</sup>. Et les poètes latins chantent cet hosannah. Mais, au contraire de Siméon, en songeant à l'enfant divin de la quatrième églogue, Virgile souhaite de vivre assez longtemps pour célébrer ses hauts faits, et Horace, louant Apollon, dieu d'Auguste, lui demande que sa

1) Suétone, *Aug.*, 2, 3, 4.

2) Loisy, *op. l.*, I, p. 316 sq. Généalogies du Christ; p. 331 sq., Joseph; Beigner, *op. l.*, p. 34.

3) Cf. ci-dessus, n° 15 sq.

4) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 183 sq. Le thème de l'hosannah miraculeux.

5) Loisy, *op. l.*, p. 351.

6) *Ibid.*, p. 352.

7) *Ibid.*, p. 362.

8) *Ibid.*, p. 354.

9) Cf. ci-dessous, nos 80-1.



vieillesse ne soit pas sans gloire, et qu'il puisse encore toucher de la lyre<sup>1</sup>.

39. — *Les songes postérieurs à la naissance.*

*Le songe d'Octavius.*

Après la naissance, des songes annoncent le caractère divin du maître du monde. Octavius voit une nuit son fils sur un char couvert de lauriers, que traînent six couples de chevaux d'une blancheur éblouissante<sup>2</sup>, plus grand que ne sont les hommes, tenant la foudre et le sceptre, revêtu des ornements de Jupiter Optimus Maximus, la couronne radiée en tête. Ce songe est d'une facile interprétation. Jupiter Optimus Maximus, le Jupiter Capitolin, génie tutélaire du peuple romain, est vénéré avec une dévotion particulière par le prince qui personnifie l'État; c'est le dieu qui veille au salut de l'empereur comme à celui de l'empire. Il est « conservateur urbis, conservator Augustorum, conservator imperatoris, totiusque domus suae », etc. L'empereur s'assimile à lui, et les vœux faits le jour de la naissance du prince sont adressés à Jupiter Capitolin<sup>3</sup>. L'empereur porte les insignes de Jupiter, le sceptre<sup>4</sup>, la toge triomphale<sup>5</sup>. Aussi se fait-il souvent représenter sous les traits de ce dieu, et nous possédons en particulier des statues d'Auguste sous cet aspect<sup>6</sup>.

Octavius voit en songe son fils comme l'art romain figure Jupiter Capitolin<sup>7</sup>, car les songes des anciens, comme ceux des modernes, s'inspirent souvent des œuvres d'art vues pendant la veille<sup>8</sup>. Il le voit en triomphateur, sur le char couvert des lau-

1) Horace, *Odes*, livre I, 31.

2) Suétone, 94.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Jupiter, p. 711-2.

4) *Ibid.*, s. v. Imperium, p. 427.

5) *Ibid.*, p. 426; s. v. Jupiter, v. 712.

6) *Ibid.*, s. v. Imperium, p. 432.

7) *Ibid.*, s. v. Triumphus, p. 490.]

8) Le Blanc, *Artémidore*, Mém. Acad. Inscr. et Belles-Lettres, XXXVI, 2, 1901, p. 19, 28. On se réjouissait, par exemple, d'avoir vu Jupiter Olympien assis majestueusement sur son trône ou debout.

riers habituels, paré dans ce jour solennel des insignes de Jupiter, sceptre et manteau<sup>1</sup>. Il prévoit ainsi le triomphe d'Octave, célébré trois jours de suite pour fêter ses victoires de Dalmatie, d'Égypte et d'Actium<sup>2</sup>.

De plus, cette vision confirme la divine parenté d'Octave, rejeton de Jupiter, « Jovis incrementum »<sup>3</sup>; il est le Jupiter qui règne sur la terre, alors que l'autre règne au ciel, dit Horace<sup>4</sup>, il est son lieutenant, répètent les textes<sup>5</sup>.

Il porte la couronne radiée que prennent d'abord les empereurs consacrés, puis les empereurs vivants à partir de Néron, et qui, empruntée aux dieux étincelants, est l'insigne de leur divinité<sup>6</sup>. Ici, cette couronne rappelle peut-être aussi qu'il fut permis par privilège spécial, à Pompée d'abord, puis à César et à Auguste, de porter la couronne d'or des triomphateurs sans distinction de temps et de lieu<sup>7</sup>. Elle rappelle encore l'auréole de feu qui entoure la tête des fondateurs d'empire, par exemple la flamme qui brille sur les cheveux d'Ascagne, fils d'Énée, et ancêtre des Jules<sup>8</sup>.

Les chevaux qui traînent le char triomphal d'Octave sont blancs, car tel était l'usage depuis l'époque de Camille : ce sont ceux de Jupiter et d'Apollon<sup>9</sup>.

Mais le char du triomphateur, comme celui de Jupiter, n'a en réalité que quatre chevaux. Pourquoi celui d'Octave en a-t-il douze, soit six couples, « bis senis equis » ? — Le chiffre 12 est

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490; s. v. Jupiter, p. 712-3.

2) *Ibid.*, s. v. Triumphus, p. 490.

3) Virgile, *Eglogue* IV; cf. Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 15-6.

4) Horace, *Odes*, III, 5 :

*Coelo tonantem credidimus Jovem  
Regnare ; praesens divus habebitur.*

5) Cf. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 107.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 432; s. v. Corona, p. 1535.

7) *Ibid.*, s. v. Corona, p. 1533.

8) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 198; Virgile, *Enéide*, II.

9) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490; chevaux blancs du soleil, Reinach, *Cultes*, IV, p. 47.



fatidique à Rome ; ce sont, par exemple, les 12 siècles attribués à la vie de la cité ; les 12 vautours de Romulus, préfigure d'Octave. Ce sont aussi les 12 signes et les 12 dieux du zodiaque, qui entourent parfois l'image de Jupiter trônant en leur centre<sup>1</sup>, et qui sont groupés par paire suivant le diamètre<sup>2</sup>. Il semble que ce soit ici plutôt les 12 dieux « consentes », qui constituent le conseil de Jupiter romain<sup>3</sup> et qui sont aussi groupés par couples.

#### 40. — *Les songes de Catulus.*

Ce ne sont pas seulement les parents d'Octave qui sont favorisés de tels présages oniriques. Après la dédicace du temple Capitolin, faite par César en 46, Q. Lutatius Catulus, qui en avait dirigé les travaux<sup>4</sup>, a des visions pendant deux nuits de suite<sup>5</sup>.

La première lui montre Jupiter choisissant un enfant parmi ceux qui jouent autour de son autel, et plaçant dans le sein de celui-ci l'emblème de la république, qu'il porte à la main. Cet emblème, c'est le sceptre surmonté de l'aigle, qui, réservé tout d'abord aux dieux et à Jupiter Capitolin, est porté par le triomphateur, en tant que symbolisant sur terre Jupiter, et qui devient l'insigne des empereurs<sup>6</sup>.

La nuit suivante, Catulus voit le même enfant sur les genoux de Jupiter, « in gremio Capitolini Jovis » ; comme il veut l'en

1) *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1057, fig. 7597.

2) Bouché-Leciercq, *L'Astrologie*, p. 183.

3) *Id.*, *Hist. de la divination*, IV, p. 37 sq. ; *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 19 ; s. v. Jupiter, p. 708.

4) Il s'agit du deuxième temple Capitolin, commencé par Sylla. Q. Lutatius Catulus fut chargé de la direction des travaux, sous son consulat en 78 et même après, par une loi spéciale. *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 902 ; *Homo, Lexique de topographie romaine*, s. v. Templum Jovis Capitolini, p. 584.

5) Suétone, *Aug.* 94.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 427 ; s. v. Triumphus, p. 490 ; s. v. Sceptrum, p. 1118.

ôter, le dieu l'en empêche, car il l'élève, dit-il, pour protéger la république. Par ce geste, Jupiter l'adopte comme son fils. Mais il y a là aussi une allusion aux triomphes d'Octave, puisque le triomphateur, arrivé au Capitole, commençait par déposer « in gremio Capitolini Jovis » les lauriers qu'il tenait à la main et ceux qui couronnaient les faisceaux<sup>1</sup>.

Suétone rapporte une autre version du premier de ces songes. Des enfants demandant à Jupiter un tuteur, le dieu désigne l'enfant Octave à qui ils doivent adresser toutes leurs requêtes; puis il porte à sa bouche le baiser qu'Octave lui envoie de la main. C'est, en effet, un usage général chez les peuples orientaux, les Grecs et les Romains, d'envoyer avec la main un baiser au dieu que l'on vénère et à leurs images en passant près d'elles<sup>2</sup>. En faisant ce geste, Jupiter indique qu'il agréé tout particulièrement l'hommage d'Octave.

#### 41. — *Le songe de Cicéron.*

La même année 46, la veille du jour où il accompagne Jules César au Capitole, Cicéron a un songe analogue : il voit un jeune garçon descendre du ciel au bout d'une chaîne d'or, et se poser devant la porte du Capitole, où Jupiter lui remet un fouet<sup>3</sup>.

Cette chaîne d'or, c'est celle qui, dans les croyances antiques, relie les astres au ciel et que l'on aperçoit, par exemple, sur un bronze italique de Campanie, de l'âge du fer<sup>4</sup>. Elle soutient la lune :

Par la chaîne d'or des étoiles vives  
La lampe du ciel pend du sombre azur  
Sur l'immense mer, les monts et les rives<sup>5</sup>.

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490.

2) *Ibid.*, s. v. Adoratio, p. 80; Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 41, 78, 166, 171.

3) Suétone, *Aug.*, 9.

4) Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, pl. IX, 7, p. 327 sq.

5) Leconte de Lisle, *La lampe du ciel*. Poèmes tragiques.



Dans plusieurs légendes, la terre est suspendue au ciel par des cordes<sup>1</sup>. Elle l'est aussi par la chaîne d'or.

La Terre exhalait le divin cantique  
Que n'écoute plus le siècle oublieux,  
Et la chaîne d'or du Zeus homérique  
D'anneaux en anneaux l'unissait aux cieux<sup>2</sup>.

Ailleurs, le ciel, conçu sous la forme d'un pot, est ainsi attaché au-dessus de la terre<sup>3</sup>. Et c'est encore le soleil. Sur un relief chaldéen de 900 av. J.-C.<sup>4</sup>, le dieu du Soleil de Sippara est assis à l'intérieur d'un édicule à colonnes; devant la façade, deux personnages font descendre le disque solaire du haut du toit avec des cordes, sur un autel vers lequel se dirigent des adorants<sup>5</sup>.

La parenté avec le songe de Cicéron est évidente, car ce jeune garçon qui descend du ciel au bout d'une chaîne d'or, brillant métal solaire, et qui vient se poser devant Jupiter, comme le disque descend devant Schamasch, n'est autre que Sol, que caractérise, sans doute possible, le fouet, son attribut habituel. C'est Octave, divinisé en Sol, comme il l'est en Jupiter ou en Apollon.

L'association de Sol et de Jupiter paraît précisément sous Auguste<sup>6</sup>; avec le temps, Sol arrive à usurper la place de Jupiter Capitolin et il devient le protecteur attitré de l'empereur et de l'État; il s'identifie aux empereurs, et, comme eux,

1) Lang, *Mythes*, p. 117-8.

2) Leconte de Lisle, *Les oiseaux de proie*, Poèmes antiques.

3) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 408.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. Schamasch, p. 359, fig. 5; *Rev. arch.*, 1909, I, p. 319, fig. 9; Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Art*, II, p. 209, fig. 71.

5) Cf. sur les monuments assyriens, le disque ailé du soleil d'où pendent deux rubans que tiennent des adorants, les cordes qui les unissent au soleil. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 176; Perrot, *Hist. de l'Art*, II, p. 685, fig. 343. Rappelons les légendes où le soleil est attaché par les mortels avec une corde, Lang, *op. l.*, p. 117-8; on fait descendre la lune avec une corde dans des rites magiques, *Dict. des ant.*, s. v. Magia, p. 1516.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Sol., p. 138<sup>2</sup>.

il est le « conservator et restitutor orbis, dominus imperii romani ».

On possède l'image du deuxième temple Capitolin<sup>1</sup> sur les deniers du triumvir Petilius Capitolinus, de l'an 40 av. J.-C. environ. Des disques sont suspendus à des chaînes entre les colonnes de la façade<sup>2</sup>. Rappellent-ils, comme on le dit, l'offrande de sonnettes, faite, non au temple de Jupiter Capitolin, mais à celui de Jupiter tonnant, par Auguste, à la suite d'un songe<sup>3</sup>? Non pas<sup>4</sup>.

1) *Ibid.*, p. 1384.

2) Le quadrigé de Sol paraît dans le fronton du quatrième temple Capitolin, commencé sous Titus et achevé sous Domitien, mais point encore dans celui du deuxième temple auquel se rapporte le songe de Cicéron.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 1902, fig. 1147.

4) Suétone, *Aug.* 91; *Dict. des ant.*, s. v. Capitolium, p. 902.

5) Le temple de Jupiter Tonnant, situé au Capitole, est construit par Auguste qui avait failli être frappé de la foudre en Espagne, et dédié en 28 av. (Homo, *op. l.*, p. 595; Suétone, *Aug.* 29). Il est donc postérieur à la dédicace du deuxième temple Capitolin.

D'autre part, l'histoire des sonnettes a été mal comprise par Suétone lui-même. « Dans le temps, dit-il, où Auguste fréquentait assidûment le temple de Jupiter Tonnant au Capitole, il rêva que Jupiter Capitolin se plaignait qu'il entraînait loin de lui ses adorateurs, et qu'il répondait ne lui avoir donné le Jupiter Tonnant que comme portier. En effet il entoura bientôt de sonnettes les combles de l'édifice (fastigia), comme il y en avait à peu près à toutes les portes » (Suétone, *Aug.*, 91). En réalité, les clochettes, qui sont des apotropaïa (*Dict. des ant.*, s. v. Tintinnabulum, p. 342 sq.), sont souvent mises en relation avec la foudre, dans l'antiquité comme dans les temps modernes (Ex. Sébillot, *Le Folklore de France*, IV, p. 143 sq.). Dans le culte bouddhique, par exemple, sonnées brutalement et sans rythme, elles sont évocatrices du tonnerre (*Rev. hist. rel.*, 1917, LXXV, p. 7). Placées sur les édifices anciens ou modernes, elles en détournent la foudre. Pendant le moyen âge et les temps modernes encore, on croit que le son des cloches écarte l'orage. A Genève, en 1442, le Conseil ordonne de sonner les grosses cloches en temps chaud et orageux. En 1490, on paie le guet pour avoir sonné la grosse cloche à l'approche de l'orage; en 1515 on le paie, selon la coutume, « pour sonner la grosse cloche en temps couvert et orageux ». Et la grosse cloche genevoise, la Clémence, suspendue en 1407 dans la tour de Saint-Pierre, porte sur elle l'indication de sa mission; elle doit par sa voix, terrifier le démon (cf. Deonna, *Les croyances religieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Bul. Inst. National genevois, XLII, 1917, p. 220). La cloche de Spycker, village du Nord de la France,



Les disques suspendus à des chaînes, entre les colonnes du temple Capitolin, n'ont rien de commun avec ces clochettes « paratonnerres ». Ce sont des « oscilla » qui, mannequins, poupées, masques, boucliers de forme circulaire ou échancrée (pelta), disques, sont suspendus par les anciens à un arbre ou à un édifice, suivant un rite connu, et se balancent en l'air<sup>1</sup>. On les place volontiers entre les colonnes des portiques ou des édifices<sup>2</sup>, et ils paraissent à cette place sur des reliefs et des peintures. Mais pourquoi l'oscillum, dans le songe de Cicéron, devient-il le dieu Sol? L'oscillum est parfois en relation avec les divinités célestes, et il semble qu'il a été, du moins en certain cas, l'effigie même du dieu<sup>3</sup>. L'oscillum en forme de pelta rappelle le croissant lunaire, et la pelta est en effet appelée par les anciens « lunata »<sup>4</sup>; le disque et le bouclier rond sont fréquemment assimilés au disque du soleil<sup>5</sup>; enfin, sur une peinture de Pompéi, entre les colonnes de l'édicule, un aigle posé sur une couronne, symbole solaire connu, est suspendu à une chaîne<sup>6</sup>. Si l'on se rappelle de plus que les clipei votifs, suspendus dans les temples, portent souvent les images des dieux, des héros, les portraits des ancêtres et des

montre cette inscription : « Léonard est cette cloche, excellent nom. En l'an 1598. On la sonnera quand il fera du tonnerre et des éclairs ». (Pillon, *Pèlerinages de guerre*, 1917, p. 63). On connaît d'autres inscriptions campanaires analogues (Déchelette, *Rev. des ét. anc.*, 1910, p. 83 ; 1909, p. 362), qui rappellent l'invocation antique au dieu maître des tempêtes, Jupiter auctor bonarum tempestatum : « A fulgure et tempestate libera nos Domine ».

Les sonnettes servaient donc à protéger contre la foudre le temple de Jupiter Tonnant ; c'étaient des paratonnerres magiques, comme les acrotères antiques et les cloches de nos églises.

1) *Dict. des ant.*, s. v. Oscillum, p. 257 ; s. v. Clipeus, p. 1259.

2) *Ibid.*, s. v. Clipeus, p. 1259 ; s. v. Oscillum, p. 257.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Oscillum, p. 257 et note 3.

4) *Ibid.*, s. v. Clipeus, p. 1257.

5) Cf. disque de bronze du temple de Sancus, comme attributs solaires, *Liv.* VIII, 20, 8 ; Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 118, note 1.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Clipeus, p. 1259. Peut-être l'aigle légionnaire dans l'édicule du prætorium. *Dict. des ant.*, s. v. Signa, p. 1317, 1324.

empereurs (*imago clypeata*)<sup>1</sup>, on comprend de quels éléments réels s'est constituée la vision de Cicéron, l'influence exercée sur le dormeur par les objets d'art qu'il avait sous les yeux pendant la veille, et par les pratiques de son temps.

#### 42. — *La reconnaissance de l'enfant divin.*

Catulus rencontre Octave et reconnaît en lui l'enfant de ses rêves. Cicéron l'aperçoit auprès de César lors d'un sacrifice et l'identifie aussi. Athalie n'a-t-elle pas retrouvé dans le temple l'enfant qu'elle a vu dans son songe et qui doit la détrôner? Les anciens ont eu des rêves prémonitoires de ce genre, dont Artémidore donne des exemples. Mais il s'agit aussi du thème habituel de la reconnaissance de l'enfant divin par les assistants qui l'ignorent encore. Ainsi Siméon, quand Jésus est présenté au temple, discerne en lui le Messie promis.

Nous mouvant en pleine légende, nous ne nous préoccupons pas ici de la réalité historique de ces faits. Sinon nous devrions remarquer une difficulté chronologique. Les visions de Catulus et de Cicéron ont lieu lors de la dédicace du Temple Capitolin (*post dedicatum Capitolium, Cicero, C. Caesarem in Capitolio prosecutus*) et sont évidemment inspirées par cet événement important. A cette date, Octave, né en 63, a 17 ans. Il n'est donc pas, comme le présentent les songes, un tout jeune enfant, encore revêtu de la robe prétexte, puisqu'il prend la toge virile à la fin de sa quinzième année<sup>2</sup>.

#### 43. — *Le présage du palmier aux colombes (45 av. J.-C.).*

En 45, à Munda en Espagne, où César vainc le fils de Pompée, comme il fait abattre une forêt pour construire son camp, il y rencontre un palmier, présage de victoire, qu'il

1) *Ibid.*, p. 1258-9.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Toga, p. 352.



ordonne de conserver<sup>1</sup>. Le rôle du palmier comme symbole de victoire est bien connu<sup>2</sup>. Mais cet arbre donne lieu à un nouveau présage, le palmier jouant, on le sait, un grand rôle dans la divination, et les livres sibyllins étant écrits sur des feuillets de ce végétal<sup>3</sup>. Voici qu'il se produit un miracle. Une pousse sortie subitement (continuo) du palmier, grandit en peu de temps, à tel point que non seulement elle égale le tronc qui lui a donné naissance, mais qu'elle le recouvre. Ce rejeton miraculeux, c'est Octave, qui dépassera en grandeur son père adoptif, et, on l'a vu dans le songe d'Atia et dans le sacrifice thrace, s'élèvera jusqu'au ciel, pour couvrir le monde de son ombre protectrice. César pouvait dire de son futur successeur, comme Jean-Baptiste de Jésus : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ».

Le palmier est arbre d'Apollon<sup>4</sup>. Or Octave est fils de ce dieu, et le choix de cet arbre s'impose. Le palmier annonce aussi, comme le prévoit César, sa propre victoire<sup>5</sup>, et celle d'Auguste qui a fondé l'empire et qui inaugure une ère nouvelle, appelée l'ère de la victoire<sup>6</sup>; c'est la Victoire assurée au monde par Auguste à la bataille d'Actium, instituée comme divinité tutélaire du régime nouveau<sup>7</sup>, et tout spécialement d'Auguste.

Le prodige se complique encore. Des colombes viennent nicher sur ce palmier, bien que, remarque Suétone, cette

1) Suétone, 94.

2) Cf. Tarbell, *The palm of victory*, Class. Phil., 1908, p. 264 sq.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Duumviri, p. 434; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 289. Sans doute à cause des relations de la Sibylle de Cumes avec Apollon, dont le palmier est l'attribut.

4) *Bulletin Correspondance hellénique*, 1910, p. 236, note 4. On fait pousser des palmiers autour des temples d'Apollon et d'Artémis, *ibid.*, p. 240, référ.; *Dict. des ant.*, s. v. Arbores, p. 358, 311, fig. 367; Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 36.

5) César et la Victoire, *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 838.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 839 et note 9.

7) *Ibid.*, p. 839.

espèce d'oiseau évite ce feuillage rude et dur. S'il s'agissait d'oiseaux ordinaires, la remarque serait judicieuse, mais qu'importe, puisque ce sont des oiseaux symboliques<sup>1</sup> ! La colombe est un oiseau prophétique<sup>2</sup>, qui donne spécialement des présages aux rois, des « *auspicia regalia* »<sup>3</sup>. Elle confirme la royauté d'Octave ; elle vient se poser sur son palmier, comme le Saint-Esprit descend sur la tête de Jésus lors de son baptême<sup>4</sup>, et elle affirme ainsi leur mission divine à tous deux. De plus, elle est l'oiseau de Vénus, dont César, Octave<sup>5</sup> et les Jules se réclament, par l'entremise d'Énée, fils de la déesse. Vénus annonce à ses descendants la victoire en envoyant ses oiseaux nicher sur le palmier qui la promet ; on se rappellera que César identifie sa propre victoire à celle de Vénus, que, sur ses monnaies, la Victoire reste entre les mains de Vénus Victrix, et qu'Auguste aussi, sur un vase d'argent du trésor du Boscoreale, reçoit des mains de Vénus l'hommage d'une statuette de la Victoire<sup>6</sup>.

Préfigure d'Octave, Énée avait été témoin d'un prodige analogue, et les colombes de sa mère étaient venues se poser sur l'arbre dont il cherchait le rameau d'or<sup>7</sup>. Horace lui-même prétend qu'étant enfant, il fut l'objet de la protection visible des dieux, lorsqu'un jour, fatigué de ses jeux et dormant sur un coteau, des colombes, divines messagères, vinrent le couvrir de feuillages<sup>8</sup> :

*Fronde nova puerum palumbæ*

*Texere : mirum quod foret omnibus.*

1) De même voir un aigle se percher sur un arbre très haut est bon signe pour celui qui s'apprête à l'action, mauvais pour celui qui la craint. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 311.

2) *Ibid.*, II, p. 282 sq. 349 ; par ex. dans la nantique de Dodone et de Zeus Ammon.

3) *Ibid.*, IV, p. 59, note 3.

4) Loisy, *Évangiles synoptiques*, I, p. 410, Luc.

5) Properce, *Élégies*, III, 4 : « *ipsa tuam serva prolem, Venus* ».

6) *Dict. des ant.*, s. v. Victoria, p. 838.

7) Virgile, *Énéide*, VI, 203.

8) Horace, *Odes*, III, 4. Ad Calliopem.



Si l'on veut rattacher à des prototypes plus anciens ce palmier aux colombes, on reconnaît en lui un de ces arbres sacrés sur lesquels viennent se poser les oiseaux divins, dans la civilisation égéenne déjà, puis grecque<sup>1</sup> et romaine<sup>2</sup>. Faut-il s'étonner qu'à la suite de ce prodige César ait pris la résolution de ne vouloir comme successeur qu'Octave?

(A suivre.)

W. DEONNA.

1) Qu'on se rappelle les colombes sur le chêne de Dodone. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, II, p. 282 sq., 349.

2) Cf. encore, lors des jeux rituels d'Énée, aux funérailles d'Anchise, la colombe attachée au sommet d'un mât, et ses prototypes. *L'épisode d'Aceste au V<sup>e</sup> livre de l'Énéide*, Rev. des ét. anciennes, 1916, p. 182 sq.

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

---

**J. RENDEL HARRIS. — Origin and meaning of Apple cults.**  
Manchester, University Press, 1919.

La thèse, soutenue par M. J. Rendel Harris dans cet opuscule, est que le dieu, nommé par les Grecs Apollon, en qui les Grecs voyaient principalement un dieu solaire et un dieu guérisseur, n'était en réalité, du moins à l'origine, que le pommier divinisé.

Cette thèse, à laquelle aucun texte, aucun document hellénique n'apporte le moindre appui, ne mériterait même pas d'être discutée si, elle ne mettait, une fois de plus, en pleine lumière, le danger et la vanité d'une méthode, que l'on prétend imposer, comme la seule méthode féconde, aux historiens des religions.

M. J. Rendel Harris affirme tout d'abord qu'Apollon a été en Grèce « la personnification du pouvoir guérisseur et des attributs solaires du gui, et plus spécialement du gui qui se développe sur le pommier, qu'à l'origine la pomme et le gui du pommier ont été les symboles sacrés du dieu »<sup>1</sup>.

D'autre part, comme il est à peu près certain que le culte d'Apollon est venu en Grèce des régions situées au nord de ce pays, il est vraisemblable que le nom du dieu n'est pas un nom grec, mais qu'il a été apporté, lui aussi, par quelque tribu septentrionale « et, ajoute

1) «... *That the god was the personification of the healing virtue and solar attributes of the mistletoe, and particularly of the mistletoe as it is found growing upon the apple-tree : and that the apple and its mistletoe are his original sacred symbols* ». P. 5.



l'auteur, on a pu affirmer, non sans audace, qu'Apollon était simplement notre *apple* (pomme) déguisé ».

Telle est l'affirmation dont M. J. Rendel Harris veut maintenant démontrer l'exactitude et la justesse.

Comment s'y prend-il? Dans un premier chapitre il signale l'existence, la survivance, en diverses régions de la Grande-Bretagne, de coutumes destinées à assurer la fécondité des pommiers. L'une de ces coutumes consiste à arroser un pommier, d'habitude le plus beau pommier du verger, avec du cidre chaud, dans lequel sont entassées des pommes rôties; l'acte est accompagné d'une chanson, variable suivant les localités, dans laquelle on adjure le pommier de donner beaucoup de pommes; M. J. Rendel Harris rapproche ces coutumes de légendes recueillies par A.-B. Cook dans la littérature celtique; il en conclut, comme A.-B. Cook lui-même, que le pommier était presque aussisacré que le chêne et pouvait prétendre autant que le chêne au titre de Roi du Bois. Les adorateurs du pommier croyaient à l'existence d'un « esprit du pommier » (*apple-spirit*), dont ils se conciliaient la faveur, en vue de la prochaine récolte, en lui offrant des pommes et du cidre ».

Cet « esprit du pommier », M. J. Rendel Harris en retrouve la trace dans d'autres coutumes. Par exemple, dans le Devon, on fait monter un jeune garçon dans le pommier; il s'assoit sur une des branches; il est censé représenter une mésange; on lui offre du pain, du fromage et du cidre, puis tous les assistants groupés autour de l'arbre chantent une chanson dans laquelle ils demandent pour l'année prochaine le plus de pommes possible. Le tout est accompagné de coups de pistolets, de bombardes, de toutes les vieilles armes qu'on a pu trouver. L'identification du garçon avec une mésange suggère à M. J. Rendel Harris des rapprochements avec d'autres coutumes où un roitelet est tué; de là, l'auteur passe à des traditions concernant le rouge-gorge. De ces rapprochements et de ces transitions, il résulte à ses yeux que l'esprit du pommier a été d'abord représenté sous la forme d'un oiseau, que l'oiseau était ou sacrifié ou mangé, et que plus tard cet oiseau fut remplacé par un jeune garçon, par un être humain. En outre, M. J. Rendel Harris pré-

1)... « and it was audaciously affirmed that Apollo was only our apple in disguise ». P. 5.

tend saisir la trace de croyances et de rites analogues dans le monde grec, sur certaines monnaies crétoises où l'on voit un dieu jeune, nu, assis au milieu d'un arbre, tenant parfois un oiseau, plus exactement un coq dans la main. Ce dieu est désigné sur les monnaies par le nom de Zeus Velchanos ou Felchanos. Et M. J. Rendel Harris d'écrire : « Le Zeus jeune garçon, comme nous pouvons l'appeler, est exactement le parallèle grec du garçon du Devonshire qui est à la fois l'arbre et la mésange ». Suit une comparaison entre le culte du pommier et le culte du chêne, d'où se déduit, pour le culte du pommier, l'évolution suivante : « Pommier (renfermant le dieu du ciel par l'intermédiaire du gui) — l'Oiseau du Pommier (rouge-gorge, roitelet, mésange), probablement tué et mangé dans une cérémonie annuelle ; — le garçon du Pommier ; — le dieu du Pommier (Apollon, Balder, ou toute identification similaire).

Mais le dieu jeune, assis dans un arbre, des monnaies crétoises précitées, n'est point Apollon. Ici M. J. Rendel Harris fait intervenir une autre monnaie crétoise, frappée dans une cité de l'île dont le nom est demeuré inconnu. Au droit de la monnaie est figuré un personnage masculin, nu jusqu'à la ceinture, assis dans les branches d'un arbre et tenant une couronne dans la main gauche. Au revers, Apollon tenant la lyre de la main gauche et le plectre de la main droite, assis dans les branches d'un laurier. M. J. Rendel Harris suppose que les deux figures du droit et du revers sont identiques et représentent le même dieu, Apollon. Quant au laurier, ce n'était pas à l'origine l'arbre consacré à Apollon ; après sa victoire sur le serpent Python, affirme M. J. Rendel Harris, le dieu se couronna de chêne. Ici, pour les besoins de sa cause, notre auteur donne une légère entorse au texte d'Ovide. Ce détail n'existe ni dans Ovide, ni dans l'hymne homérique à Apollon. Ovide dit seulement que les athlètes, vainqueurs aux jeux Pythiques du pugilat, de la course à pied et de la course en chars, recevaient comme prix une couronne de chêne. Nul n'a le droit d'en conclure qu'après sa victoire sur Python Apollon se soit couronné de chêne. Et pourtant voici la conclusion à laquelle sur ce point aboutit M. J. Rendel Harris : « Nous sommes maintenant tout près de trouver qu'Apollon est un garçon du Chêne (*an oak-boy*), du type de Zeus Felchanos. Pour passer du chêne au pommier le document numismatique nous manque. Nous pouvons citer des monnaies représentant le dieu tenant une pomme, nous pouvons



signaler le pommier sacré à Delphes; cependant la démonstration reste incomplète et nous devons formuler notre solution dans les termes suivants. Au quatrième siècle av. J.-C., en Crète, Apollon était un génie d'arbre, l'arbre étant un arbre à baies, mais ayant pu être précédemment un autre arbre, non encore identifié ». Mais M. J. Rendel Harris ne s'en tient pas à cette formule prudente. Un peu plus loin, il écrit : « Apollon nous est apparu comme un génie du laurier ou d'un arbre à baies, et il est probable qu'antérieurement à cette forme il fut un génie du chêne ou un génie du pommier. Les documents crétois n'en donnent pas la preuve formelle; toutefois, tels qu'ils sont, ils sont fort importants. Ils nous montrent certainement Apollon comme un génie d'arbre, sous une forme qui n'est pas sans analogie avec celle du garçon du pommier du Devonshire ». Dans les pays nordiques, M. J. Rendel Harris croit retrouver Apollon dans le personnage mythique de Balder; il rapproche le mot *Balder* de la forme primitive du mot *apple*, forme qui serait *abal*, avec l'accent sur la seconde syllabe; cette accentuation aurait pour résultat, dans les mots composés, de faire tomber la première syllabe *a*, d'où un mot comme Balder = une forme primitive *apâl-dur*, signifiant le pommier. Ainsi Balder serait le génie du pommier, parce que *balder* signifie pommier.

Voilà la thèse et voilà la méthode par laquelle on la soutient. Nous ne cesserons d'affirmer qu'une telle méthode, fondée sur le mélange des temps et des lieux, sur des rapprochements arbitraires, artificiels et superficiels, est exactement le contraire d'une méthode historique et scientifique. Il n'y a pas un seul document grec qui montre Apollon en rapport avec le pommier : peu importe. Parce qu'une image figurée sur une monnaie crétoise représente Apollon assis entre les branches d'un laurier, on rapproche cette image d'une coutume anglaise, dans laquelle un jeune garçon s'assied dans les branches d'un pommier, et l'on en conclut qu'Apollon a dû être un génie du pommier, avant d'être un génie du laurier. C'est de la fantasmagorie pure et simple. C'est un défi aux règles les plus élémentaires de toute méthode raisonnable.

Dans son introduction, M. J. Rendel Harris déclare qu'il n'est pas surpris de l'opposition que soulèvent ses vues révolutionnaires. De grâce, réservons le mot de *révolution* pour des tentatives plus sérieuses et moins puériles. M. J. Rendel Harris raille ce qu'il

appelle le conservatisme religieux du monde érudit, *the religious conservatism of the scholarly world*. Il n'y a là aucun esprit de résistance au progrès ni aux nouveautés. Il y a là du bon sens, et c'est tout.

J. TOUTAIN.

Paul Volz. — **Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum.** — Tübingue, Mohr, 1910, xii-217 pages.

MM. Duhm, Gunkel et Weinelt, dans des études remarquables sur le même sujet, avaient mis surtout en lumière la place importante que les phénomènes pneumatiques tenaient dans la religion de l'ancien Israël, dans le judaïsme et dans le christianisme primitif, comme dans toutes les religions antiques. M. Volz, lui, s'attache à retracer l'évolution des idées que l'on s'est faites en Israël, au cours des siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, sur l'esprit divin, sa nature et son action.

Il distingue deux grandes périodes. Dans la première l'esprit a été conçu tantôt comme un *démon* — tel l'« esprit mauvais qui tourmentait Saül, celui qui mit la brouille entre Abimélek et les Sichémmites (Jug. 9, 23), celui qui « passe sur » le mari jaloux (Nomb. 5, 14), ou le démon de tempête qui emportait parfois Élie (1 Rois, 18, 2; 2 Rois 2, 16) — tantôt comme un *être spirituel* qui a besoin d'un corps étranger pour s'y incarner — tel celui qui pousse ça et là Samson, celui qui communique aux nabis le délire extatique, aux héros l'enthousiasme patriotique, — tantôt enfin comme un *élément* impersonnel, une sorte de fluide — tel l'esprit que Moïse partage entre les 70 anciens (Nomb. 11, 25). On faisait intervenir l'esprit-élément surtout pour expliquer les phénomènes pneumatiques (extase, insensibilité, puissance miraculeuse, connaissances surnaturelles, etc.); mais quelquefois il jouait le rôle d'un principe de vie pénétrant tout l'univers (chez Ézéchiél et dans Gen. 1, 2).

Quelle que fût l'acception qui prédominait, l'esprit était primitivement regardé comme absolument indépendant de Yahvé; la notion d'esprit était un concept naturiste, que les grands inspirés du Dieu d'Israël, les Osée, les Ésaïe, les Michée, les Jérémie semblent éviter à dessein lorsqu'ils parlent de leur don prophétique.



Cependant peu à peu on voit « l'esprit » mis dans une relation de plus en plus étroite avec Yahvé, le Dieu de la justice. Il se forme ainsi une quatrième notion : par « esprit » on désigne le *principe de vie physique et d'énergie morale* qui a sa source dans le Dieu d'Israël (par ex. Éz. 39, 26-27 ; 39, 29).

A la seconde époque, qu'on peut faire commencer à l'exil, on trouve en cours les quatre mêmes notions, mais avec des changements importants. L'élément moral passe tout à fait au premier plan : le principal effet de la présence de « l'esprit » en un homme est de développer en lui la sagesse, la crainte de Yahvé ; le « Serviteur de Yahvé », qui accomplit dans le calme son œuvre missionnaire, est mis au-dessus de l'extatique qui clame dans les rues (Is. 42, 2).

Le caractère surnaturel des manifestations de « l'esprit » tend à s'effacer. Sans doute, contrairement à une opinion encore fort répandue, le judaïsme postexilique a eu, lui aussi, ses « pneumatiques », surtout à certaines périodes particulièrement agitées — M. Volz l'établit dans un chapitre très mesuré et très probant. — Cependant le monde juif se montrait beaucoup plus réservé dans l'appréciation des phénomènes extatiques que les peuples voisins.

Enfin — autre différence plus saillante encore avec le passé — on voit apparaître et se développer une nouvelle notion de l'esprit, celle de *l'esprit-hypostase*, du Saint Esprit ; ce qu'on appelle ainsi c'est la nature et la puissance de Dieu personnifiée. M. Volz étudie en grand détail le sens et la portée de cette notion chez les différents représentants de la pensée juive ; il en précise les rapports avec les autres hypostases qui surgissent à cette époque (esprits, anges, *chekina*, Parole, Logos, Sagesse, loi) ; il en recherche enfin les origines et admet qu'une large place doit être faite à l'influence du mazdéisme et de la philosophie stoïcienne.

Dans sa conclusion il esquisse le rôle de la notion d'esprit dans le christianisme primitif. Il remarque qu'elle n'intervient presque jamais dans l'enseignement de Jésus, non plus que dans la pensée des deux premiers évangélistes. La place considérable qu'elle tient, au contraire, chez Paul, dans le troisième Évangile et dans le livre des Actes ne peut s'expliquer, selon lui, que par l'influence de la mentalité des néophytes originaires de l'Asie-Mineure, cette terre d'élection des mystères. Toutefois Paul lui-même s'est efforcé d'endiguer ce flot de « pneumatisme » en présentant le développement de la

vie morale comme un don de « l'esprit » bien supérieur aux charismes extatiques.

Il y aurait, naturellement, plus d'un point de détail, dans l'exposé de M. Volz, qui prêterait à la discussion. On peut trouver, par exemple, bien tranchée la distinction qu'il établit entre l'esprit-démon et l'esprit-être spirituel. Le passage Ps. 51, 13, sur lequel il fait grand fond, est très probablement une addition (voy. *Bible du Centenaire*, III, 1, p. 51). Le récit de résurrection 1 Rois 17, 21 ne doit pas être assimilé à celui d'Éz. 37, 1-14; dans le premier le mort revit parce que son âme (*naphchô*) est rentrée en lui; dans l'autre le retour à l'existence se produit parce que le prophète fait pénétrer dans les cadavres la *rouah* (principe de vie impersonnel) appelée des quatre vents : il y a là deux conceptions anthropologiques fort différentes.

Mais, bien qu'on puisse varier dans l'interprétation, souvent très délicate, de tel ou tel passage, on utilisera, avec un réel profit cette étude, dont l'auteur a su rester clair et dégager les grandes lignes, out en s'attachant à passer en revue tous les textes, à en noter les moindres nuances et à envisager les questions sous leurs aspects les plus variés. Il faut lire ce livre si l'on veut comprendre la formation des idées chrétiennes sur l'Esprit. Il rendra service aussi à tous ceux qu'intéresse l'évolution générale des notions religieuses dans l'ancien Israël et dans le judaïsme.

Adolphe Lods.

---

**A. LOISY. — Les Actes des Apôtres. — Paris, Nourry, 1920.**

Le commentaire considérable et savant que M. A. Loisy vient de publier des Actes des Apôtres est digne de l'auteur des commentaires des Synoptiques, du quatrième Évangile et de l'Épître aux Galates. On y découvre la même érudition précise, la même modération de pensée, la même pénétration critique.

On sait que le témoignage des Actes contredit souvent celui des épîtres pauliniennes; l'exégète est obligé de choisir entre les deux versions. Un grand nombre d'auteurs tendaient, ces dernières années, à préférer les récits des Actes; Ramsay, notamment, a brillamment défendu leur valeur historique, et c'est aussi, dans l'ensemble, la conclusion qui se dégage de l'œuvre d'Harnack. Loisy, par contre, se méfie d'eux, qui ne sont, dans leur forme défi-



native, qu'un plaidoyer tendancieux, et quand ils divergent d'avec l'apôtre, il adopte la relation de ce dernier. Ainsi, avec Schwartz il considère comme surcharge et doublet l'histoire du voyage que Paul et Barnabé auraient fait en commun en Chypre et en Lycaonie, et au sujet duquel Paul est muet, jamais les apôtres ne se seraient ensemble rendus dans ces pays; après l'entrevue d'Antioche, Barnabé aurait évangélisé Chypre, Paul ce serait arrêté en Lycaonie et en Pisidie avant d'arriver chez les Galates, et c'est de ces deux missions que le rédacteur des Actes aurait de toutes pièces construit l'histoire imaginaire de ce voyage supplémentaire : hypothèse tentante, et qui explique comment à Chypre, c'est Barnabé, en Asie Mineure, Paul, qui agit en fait au nom des deux voyageurs (p. 68-70). On est plus étonné de voir M. Loisy affirmer catégoriquement (p. 72) que lors du concile de Jérusalem, l'énumération des observances imposées aux Gentils (XV, 13-21) doit être une hardie fiction « puisqu'elle contredit formellement l'épître aux Galates, d'après laquelle aucune observance légale ne fut réclamée et rien ne fut demandé aux missionnaires que la collecte pour la communauté de Jérusalem (Gal., II, 6, 9-10) ». Paul, prédicateur passionné, et partie dans le débat, mérite-t-il vraiment cette confiance absolue? Ailleurs (p. 944, 945), M. Loisy s'appuie, sans en discuter l'authenticité, sur les épîtres dites de la captivité (Colossiens, Philémon, Philippiens) dont aucune n'est cependant à l'abri de toute critique.

Quant au texte des Actes, M. Loisy y discerne deux éléments : d'abord, l'œuvre de Luc, compagnon de l'apôtre Paul, auteur du troisième évangile, et qui, dans ses deux ouvrages, veut raconter essentiellement « l'histoire héroïque de la foi, ce que Jésus avait fait et enseigné, comment il avait souffert la mort, comment de son immortalité il avait renvoyé ses disciples à Jérusalem, comment l'espérance du salut s'était affirmée par Pierre et ses compagnons, par Étienne, et comment elle s'était répandue par les hellénistes dispersés, enfin, comment Paul, formé à Antioche auprès de Barnabé, avait porté l'évangile en divers pays et comment il avait terminé sa carrière à Rome » (p. 107). Mais cette œuvre honnête et sobre a été remaniée complètement par un rédacteur, dont M. Loisy fait un Romain du groupe dont émanent aussi les épîtres clémentines, et qui délibérément faussa le récit primitif pour en faire un plaidoyer en faveur des thèses suivantes :

D'abord, il s'agit de démontrer que le christianisme n'est pas autre chose que la religion juive bien comprise, et que si les lois romaines tolèrent la pratique de cette dernière, c'est donc le christianisme qui doit jouir de cette tolérance, et cette conclusion s'impose d'autant plus, que les Juifs eux-mêmes ont toujours mal compris leur religion (discours d'Étienne, VII, 2-5);

Ensuite, que si la synagogue a condamné et persécuté les chrétiens, c'est uniquement parce que ceux-ci ont voulu faire partager par les païens le salut promis à Israël, bienfait dont les païens devraient leur savoir gré et dans lequel l'auteur des Actes voit un titre nouveau qui doit valoir aux Chrétiens la protection officielle;

Qu'enfin, dans le passé, ce ne sont pas les Romains, mais les Juifs qui ont persécuté le christianisme; si les évangiles s'efforcent de dégager le procureur romain de la responsabilité de la mort de Jésus, les Actes, de leur côté, invoquent, en faveur d'une politique de tolérance, la première jurisprudence créée à propos de la propagande chrétienne (p. 91, à propos d'Actes, XXVIII, 31).

On remarquera tout d'abord que M. Loisy reconnaît l'unité de l'ouvrage, et résiste à la tentation qui a poussé Clemen, Hilgenfeld et d'autres à découper l'œuvre à l'excès et à y chercher la juxtaposition d'un certain nombre de sources indépendantes. D'autre part, Luc, pour lui, est l'auteur primitif dont le travail a été ultérieurement remanié, et non point, comme le pense Harnack, le rédacteur du texte définitif, et ici encore, on peut sans réserve se rallier aux conclusions du savant professeur du Collège de France : les Actes, tels que nous les lisons, ne sont pas d'un témoin oculaire. Enfin, pour ce qui concerne l'attribution, à l'auteur primitif ou au rédacteur, des différentes parties du livre, M. Loisy évite sagement de l'établir d'une façon trop absolue; les remaniements ont probablement, dans une certaine mesure, altéré la narration tout entière; les passages en « nous » sont de Luc, incontestablement, mais il serait dangereux d'en conclure, comme certains, tels Renau, ont voulu le faire, que Luc n'a accompagné Paul que dans les seules circonstances rapportées à la première personne et conservées aujourd'hui sous cette forme; la source aura contenu d'autres récits, supprimés plus tard par le rédacteur parce qu'ils le gênaient ou qu'il préférerait les remplacer par sa version personnelle, et notamment, elle doit avoir rapporté autre chose que l'exposé des voyages



pauliniens; dans les chapitres relatifs à la communauté hiérosolomitaine, M. Loisy la reconnaît souvent à juste titre, et ceci permet d'ailleurs, de rendre compte, par exemple, de la christologie très simple de la première partie des Actes, très primitive et difficile à concilier avec le caractère plus développé et plus universaliste que l'on reconnaît, dans la suite, autant dans les discours attribués à Pierre que dans ceux de Paul. Inversement, M. Loisy discerne comment le rédacteur, dans des passages qui sont incontestablement de lui, s'est lui aussi servi de la première personne pour respecter le contexte (cf. p. 791, à propos des Actes, XXI, 17).

Il serait impossible de noter ici toutes les observations judicieuses éparpillées dans ce commentaire considérable qui, suivant pas à pas le texte des Actes, ne contient pas d'exposé systématique; citons simplement, à titre exemplatif, la clarté avec laquelle M. Loisy met en évidence la tendance d'antidater les premières apparitions de l'Esprit, qui, en fait, ne se sont produites que peu à peu et de préférence dans les communautés hellénochrétiennes, et que le rédacteur montre naissant immédiatement après la mort de Jésus, et parmi les communautés judaïsantes (p. 110); l'explication ingénieuse du départ de Paul pour Tarse (IX, 30) et de la longue inaction à laquelle il condamne l'auteur des Actes et qui semble contredite par les épîtres, et qui ne serait qu'un moyen de retarder le début de sa propagande pour permettre à Pierre de convertir, en la personne de Cornélius, le premier gentil, et de rattacher, par conséquent, aux judaïsants, le prosélytisme chrétien (p. 425 sq.); la très intéressante discussion enfin des événements qui ont conduit au martyr de Jacques et de Jean et la fuite de Pierre, et à propos de laquelle M. Loisy met en évidence combien les autorités juives elles-mêmes devaient être intéressées dans le développement du christianisme, devaient en surveiller étroitement les étapes, devaient prendre position dans des décisions aussi importantes que, notamment, le concile de Jérusalem, qui, pouvant entraver la propagande du judaïsme orthodoxe, déclancha les persécutions dont les chefs de la communauté de Jérusalem furent les victimes (475 sq. à propos de XII, 1 sq.).

Quant à la thèse essentielle : l'indication des intentions tendancieuses du rédacteur, elle est aussi pleine d'intérêt, et l'on reconnaîtra que l'application qu'en fait souvent M. Loisy au cours de son exposé éclaire plus d'une question; elle devra retenir l'attention de

tous ceux qui s'occuperont du livre des Actes. On peut douter, cependant, qu'elle emporte toutes les adhésions. On voit difficilement quel bénéfice le rédacteur croyait pouvoir tirer de son apologie; l'État romain tolérait tous les cultes en tant que nationaux; il ne leur interdisait que la propagande dans des milieux d'origine différente; dès lors, à quoi bon démontrer que l'enseignement chrétien répondait à la tradition israélite puisque ce n'est pas à raison des dogmes qu'il prêchait, mais à raison du public auquel il s'adressait que le christianisme était considéré avec méfiance et parfois persécuté? Aux Juifs eux-mêmes on n'aurait pas permis de convertir à la loi de Moïse des citoyens romains, tout au moins si cette œuvre de prosélytisme avait eu une certaine envergure, et l'on sait que certains empereurs, au II<sup>e</sup> siècle encore (ainsi Antonin le Pieux), promulguèrent des édits pour renouveler l'interdiction de circoncire des étrangers.

D'autre part, dans la thèse de M. Loisy, c'est à des lecteurs romains que le livre des Actes était destiné; c'est eux qu'il s'agissait de convaincre et d'eux qu'il fallait obtenir des concessions. Que dans les Actes comme dans les Évangiles, on ait ménagé les susceptibilités païennes, c'est ce qui ne saurait être douteux; on veut montrer que le christianisme n'est pas un danger pour l'exercice des cultes païens; le récit de l'incident d'Éphèse (XIX, 32-40) par exemple, s'inspire de ce sentiment. Mais on admettra difficilement que ce soit là une tendance essentielle de la publication; l'appel à l'autorité des prophètes et de Moïse (cf. XXVI, 12), familiers aux Juifs et aux Chrétiens, mais totalement inconnus des Romains, s'explique malaisément si c'est en vue de ces derniers que le rédacteur éditait son travail; et des passages comme XVI, 20 (incident de Philippi), vont directement à l'encontre de la thèse de M. Loisy: on peut en conclure uniquement qu'il était interdit de prêcher le christianisme à des citoyens romains; si l'incident même de Philippi est historique, on comprend qu'il se soit conservé dans les Actes, malgré les conclusions défavorables qu'on pouvait en tirer; mais il se conçoit mal « qu'un apologiste sans scrupules » l'ait délibérément ajouté ou même maintenu dans son plaidoyer.

De même, le rédacteur insiste sur le caractère surnaturel de la conversion de Paul, gagné au christianisme indépendamment des premiers apôtres et de toute la communauté judéo-chrétienne et



recevant directement, par une révélation trois fois décrite, la connaissance de la vérité; l'intervention même d'Ananias manque tout au moins dans le récit à Agrippa, et c'est Jésus qui directement institue Paul son missionnaire et témoin (XXVI, 16). Comment concilier ces passages avec la théorie d'un remaniement systématique, devant prouver que Paul n'est pas autonome, mais dépend des premiers apôtres et ne fait pas autre chose que continuer une tradition qu'ils ont introduite?

D'autre part parmi les « falsifications » les plus évidentes des Actes, il en est dont la théorie de M. Loisy ne rend pas facilement compte. M. Loisy montre, d'une façon particulièrement intéressante et claire, combien il est inexact de faire de Paul l'unique apôtre des Gentils, combien le mouvement de propagande parmi les non-Israélites était intense avant lui, au point que les grandes communautés, comme Antioche et Rome, étaient fondées avant son arrivée, combien notamment le rôle de Barnabé semble avoir été essentiel. Pourquoi l'avoir fait passer tout à fait à l'arrière-plan? Quel intérêt pouvait avoir le rédacteur à effacer son rôle, à insister uniquement, en l'exagérant, sur la propagande paulinienne, et à placer ainsi le christianisme sous l'autorité d'un homme dont l'administration romaine devait bien se rappeler, malgré la fin brusque des Actes, qu'elle l'avait poursuivi et condamné et qui était donc bien mal placé pour recommander à la sollicitude de cette même administration ceux qui se disaient ses disciples? (C'est, d'ailleurs, selon M. Loisy, le rédacteur qui aurait supprimé le récit de la condamnation et de la mort de Paul, que Luc aurait parfaitement racontées; il admet aussi, malgré les objections assez sérieuses de Ramsay et d'autres, que les traditions relatives à l'issue du procès et au martyr de l'apôtre sont historiques).

L'hypothèse aujourd'hui dominante, qui voit dans les Actes un exposé justificatif du christianisme, tel qu'il était à la fin du premier siècle, et sans en faire un plaidoyer systématique, paraît rendre compte d'une façon plus heureuse de toutes ces difficultés; ainsi, l'on conçoit que pour un chrétien des environs de l'an 100, l'histoire de Paul, ait eu une importance tout à fait capitale, puisqu'on lui devait, sinon les premiers adhérents que l'Église trouva parmi les Gentils, tout au moins quelques-unes des institutions essentielles de la religion et des innovations dogmatiques et rituelles

dont certaines s'imposèrent définitivement, on comprend qu'à côté de ce personnage marquant, des prédicateurs estimables, comme Étienne et Barnabé, aient passé au second plan, malgré leur zèle et leur piété; on s'explique pareillement que tous les apôtres des premiers temps et Pierre notamment, aient été considérés comme ayant déjà enseigné la doctrine universaliste courante à Rome sous les premiers Antonins, et que l'œuvre de tous les grands fondateurs du christianisme ait été appréciée à la lumière de l'orthodoxie de cette époque. C'est l'effet de l'évolution naturelle du christianisme plutôt qu'une falsification systématique qu'il faut, souvent, reconnaître dans les erreurs et les maladresses dont l'auteur des Actes a pu se rendre coupable.

Parfois, d'ailleurs, on a l'impression que des passages, attribués par M. Loisy au rédacteur, sont primitifs et peuvent être considérés comme renseignements authentiques: ainsi la circoncision de Timothée qu'on ne peut avoir raisonnablement inventée que si l'on voulait recommander aux Chrétiens la pratique de ce rite, hypothèse inadmissible; ou le discours sur l'Aréopage, où la ressemblance est frappante entre les formules employées et celles qui avaient cours dans les rites de mystères, et l'on sait que c'est une religion de mystères que Paul voulait prêcher, M. Loisy lui-même l'a savamment montré dans son livre récent sur les Mystères païens et le mystère chrétien; ou encore le récit concernant Apollos (XVIII, 25-26): on hésite à considérer comme fantaisiste l'affirmation si formelle qu'Apollos n'était initié qu'au baptême de Jean, indication capitale au point de vue du développement du dogme, si surtout l'on se rappelle que ce baptême de Jean était aussi le seul que connaissait Jésus, le seul, probablement que pratiquaient en Palestine les Judéo-Chrétiens, et auquel Paul substitua un rite auquel il donna une signification toute nouvelle.

Il est d'ailleurs inévitable que dans un ouvrage aussi considérable et aussi riche d'idées que celui de M. Loisy, plus d'une solution soulève des discussions. L'analyse des textes ne permettra jamais, à elle seule de résoudre le problème des origines chrétiennes; il faudra que ces textes s'éclaircissent eux-mêmes à la lumière du mouvement général des idées dont ils sont l'expression. Mais si la connaissance des ouvrages sacrés n'est qu'un élément de l'étude de cette grande époque, elle en est un élément essentiel; des com-



mentaires comme ceux que M. Loisy nous a donnés précédemment et auxquels vient s'ajouter ce commentaire des Actes contribueront grandement à la faire progresser.

R. KREGLINGER.

Alex. PALLIS. — **To the Romans a Commentary.** — The Liverpool Booksellers' Co, 1920, 190 pages in-8°.

M. Pallis, qui a traduit en grec vulgaire l'Illiade et les quatre Évangiles, et qui avait publié en 1917 un essai sur l'Épître aux Romains, vient de compléter ce dernier travail. Le volume comprend une préface (p. 5-10), le texte grec (p. 11-31), un commentaire (p. 33-164), une traduction anglaise (p. 165-190).

Les conclusions de la préface sont audacieuses et soulèveront sans doute plus d'une objection. Je me borne à les indiquer. Cette épître n'aurait pas été écrite à Corinthe, pas adressée en fait aux gens de Rome ; l'auteur n'en serait pas saint Paul ; nous serions en présence d'un ouvrage apocryphe, composé probablement à Alexandrie entre l'année 70 et la fin du 1<sup>er</sup> siècle, et qui aurait été plus tard l'objet de nombreuses et importantes interpolations.

Pour l'établissement du texte, M. P. a suivi les manuscrits *F* et *G*, en indiquant dans son commentaire les corrections qui lui paraissent nécessaires. Elles sont multiples et hardies elles aussi. M. P. examine ce texte, non seulement au point de vue de la langue, mais encore au point de vue exégétique, et souvent des considérations externes l'amènent à des émendations qui ne sont guère conformes aux méthodes habituelles de critique verbale. C'est dire que plus d'une est sujette à caution. Cependant il ne s'ensuit pas que l'auteur ait fait ainsi œuvre vaine. Quelques-unes d'entre elles sont de nature à pouvoir être retenues dans les éditions ultérieures de l'Épître aux Romains. Là même où le lecteur ne sera pas d'accord avec M. P. il n'en rendra pas moins hommage au sérieux de l'effort fait par lui afin de mieux pénétrer le sens de ce texte difficile.

Malgré ces réserves, et en laissant de côté la partie exégétique, qui m'est étrangère, l'ouvrage de M. Pallis présente, je crois, un réel intérêt. On admet couramment en Occident que la langue du Nouveau Testament est du grec ancien, légèrement transformé.

Assurément, depuis une vingtaine d'années, on a de plus en plus tenu compte, dans ce domaine, des données des papyrus. Mais il suffit de jeter un regard sur les travaux les plus récents, lexiques, traductions, ouvrages de philologie, pour se convaincre que c'est vers le grec ancien qu'on se tourne encore le plus souvent, quand il s'agit d'élucider telle ou telle obscurité du texte.

Et cependant, lorsque les Grecs d'aujourd'hui lisent le Nouveau Testament, ils n'ont nullement l'impression d'être en présence d'un monument archaïque de leur langue. Si on leur demande à quoi il convient de le rattacher, pas un n'hésite à déclarer que c'est au grec moderne plutôt qu'au grec ancien. Le Nouveau Testament est linguistiquement plus proche d'eux que ne l'est de nous la Chanson de Roland. Ceux-là seuls qui ignorent le grec moderne peuvent croire qu'il s'agit d'une langue morte. Grâce au caractère éminemment conservateur du grec, elle est restée au contraire singulièrement vivante. Les pensées, les expressions en sont encore, dans l'ensemble, celles des Grecs de nos jours. Pour que le texte en prenne un aspect tout moderne, pas n'est besoin d'une transformation radicale, comme c'est le cas la plupart du temps, quand il s'agit de grec ancien. Il suffit d'ordinaire d'une légère transposition de formes ou de mots. Marc, 1, 7 : οὗ οὐκ εἰμι ἱκανὸς χύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ; mettez à la place de οὗ le grec moderne τοῦ ποίεου ou ποῦ, l'un plus savant, l'autre plus vulgaire, et substituez à αὐτοῦ sa forme actuelle του, vous vous trouverez en présence d'une tournure usuelle à l'heure présente, comme l'a déjà fait observer M. Psichari (*Essai sur le grec de la Septante*, p. 182), à propos de Gen. 1, 11. — Marc, 1, 38 : εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον; la phrase moderne correspondante serait γι' αὐτὸ (= δι' αὐτὸ) βγήκα (de βγαίνω pour ἐκβαίνω) et donnerait dans ce contexte le sens de « c'est pourquoi [je suis apparu] »; c'est à tort qu'on traduit couramment par « je suis sorti »; Luc, au passage correspondant (4, 43), écrit avec raison ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην, en employant une tournure plus littéraire que Marc, qui, lui, s'est servi d'une phrase usuelle, comme le prouve le grec moderne.

Est-ce à dire que ce grec suffirait à l'étude de la langue du Nouveau Testament? Évidemment non. Bien des choses s'y opposent. D'abord le style des différents évangélistes, qui sont loin de repro-



duire avec une égale fidélité la langue parlée de leur temps — point important, voilé par toutes nos grammaires du Nouveau Testament et pour lequel le grec moderne est le meilleur des criteriums. — Ensuite le fait que ces textes sont un des anneaux d'une longue chaîne et ne sauraient par conséquent être séparés de ceux qui les précèdent : ils renferment des formes et des constructions dont on chercherait en vain l'explication dans le grec moderne. Mais il n'en reste pas moins que ce dernier est d'une importance capitale pour l'étude du Nouveau Testament. Il est regrettable qu'un fossé demeure béant entre la conception néo-hellénique et celle de la plupart des savants occidentaux qui s'occupent des Écritures.

J'ai la plus grande estime pour des travaux comme ceux de Deissmann. Cependant, à prendre les faits d'un peu haut, on est amené à constater que si ces travaux ont fait tant de bruit parmi nous, c'est en partie parce que nous n'avons prêté aucune attention à ce qui se passait en Grèce même. Deissmann a simplement suivi la voie détournée que lui ouvraient les papyrus, pour arriver, fort incomplètement d'ailleurs, à des résultats depuis longtemps considérés comme acquis par le public grec. Mais les Grecs, objectera-t-on, n'en avaient jamais rien dit. Avait-on songé à les interroger ?

Loin de moi la pensée de nier l'intérêt qu'offrent les papyrus pour les recherches de ce genre. Il est clair qu'une langue quelconque, prise à une période d'une longue évolution, présente alors des traits qui lui sont propres. On peut, dans une certaine mesure, les déterminer par élimination, en se reportant à ce qui a précédé et à ce qui a suivi. On les découvre mieux encore en consultant les documents contemporains, dont les meilleurs, quand il s'agit du Nouveau Testament, sont les papyrus. Encore convient-il de ne pas s'hypnotiser sur eux. Lorsqu'une forme est attestée par les Écritures et le grec moderne, il n'est assurément pas indifférent, mais il est accessoire, de constater qu'elle est également connue des papyrus, et il est évident que les témoignages qu'on peut tirer d'une langue parlée sont autrement nombreux et autrement nuancés que ceux fournis par des écrits, dont le nombre, pour si grand qu'il soit, n'exclut pas d'ailleurs une certaine monotonie linguistique.

Ces idées ne sont pas nouvelles. M. Psichari a déjà fait observer,

dans l'étude citée plus haut (p. 180 et suiv.), que bien des savants ont posé en principe l'utilité du grec moderne pour cette branche d'études, sans que cependant on ait passé de la théorie à l'application. C'est qu'en effet, il ne suffit pour cela ni d'un dictionnaire, ni d'une grammaire; des connaissances plus étendues sont nécessaires, et il y faut surtout le sentiment de la langue, uni, cela va de soi, à une méthode scientifique qui empêche de rien exagérer dans ce sens.

Là est l'intérêt principal des recherches entreprises par M. Pallis, qui est Grec. On connaît, par les difficultés qu'en a soulevées l'interprétation, l'exemple de καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα. Marc, 7, 19. La traduction courante « déclarant purs tous les aliments » oblige à donner à καθαρίζω un sens détourné, sans qu'on arrive du reste à rien de satisfaisant. Il n'en est plus de même, dès qu'on prend βρώματα dans le sens moderne d'« immondices ». M. P. a adopté avec raison dans sa traduction des Évangiles la leçon καθαρίζον que donnent certains manuscrits, et rendu la phrase par καὶ πωπεύει· κάθε ἀκαθαρτίαν « et nettoie toutes les impuretés ». Il eût pu dire aussi, mais d'une façon plus crue, καὶ καθαρίζει· ὅλα τὰ βρώματα. L'acception moderne de βρώμα a été pour ce passage insérée par le P. Zorell dans son Lexique.

Marc, 6, 45 : καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον. Le sens de « contraindre » ne convient pas ici. Celui de « presser », que le contexte a suggéré aux traducteurs, est probablement encore trop fort. Les auteurs byzantins emploient ἀναγκάζω dans le sens d'« inciter, inviter ». C'est vraisemblablement ainsi qu'il faut entendre le mot dans ce passage. « Et il invita ses disciples à monter en barque », plutôt que « dans la barque », comme l'indique le grec moderne μπρίνω στὸ πλοῖο, στὴ βάρκα.

Il serait aisé de multiplier les exemples. Toute une partie de la syntaxe de Marc, celle du pronom relatif, reste obscure, si l'on n'a pas présente à l'esprit la construction du grec moderne à ce point de vue. Elle devient limpide avec elle, et cette particularité, jointe à beaucoup d'autres du même genre, montre que Marc a employé la langue courante de son temps. L'emploi de ὅτι, au lieu de ὅς, ὅ, relevé par M. Pallis à de nombreux passages (p. 106 = Rom. 8, 29), s'explique de la même façon.



P. 127, l'auteur signale (Rom. 11, 11) ἵνα πέσωσιν dans le sens de διότι ἔπεσαν et renvoie à Jaunaris, *Historical Greek Gramm.* § 1741, qui est important pour Marc, 4, 12, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μὴ ποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. Ce verset, si obscur dans Marc, s'éclaircit lorsqu'on donne à ἵνα le sens de διότι et à μὴ ποτε celui du grec moderne « pour voir si ». « Mais pour ceux-là du dehors tout se passe en paraboles, parce qu'ils regardent et ne voient pas, qu'ils entendent et ne comprennent pas, pour voir s'ils ne viendront pas à résipiscence (gr. mod. γυρίσουν, qui vient immédiatement à l'esprit et qui se trouve en effet chez Pallis), afin (sens moderne de καὶ en pareil contexte) qu'il leur soit pardonné ». Cette explication ne résout pas toutes les difficultés, mais elle mérite en tous cas de retenir l'attention.

P. 74 (Rom. 4, 23), il ne semble pas que M. P. ait tort de rapprocher δι' αὐτὸν du grec moderne γι' αὐτὸν = περὶ αὐτοῦ. P. 106. (= Rom. 8, 28) le sens moderne de « toujours » attribué à πάντα est tentant.

Je ne suis pas d'accord avec l'auteur sur tous les points. P. 72 par exemple (Rom. 4, 15), il ne me semble pas nécessaire de corriger ποῦ (d'autres manuscrits ont οὗ) en ὅπου; comparer le proverbe ποῦ λαλοῦν πολλοὶ πετεινοὶ ἀργεῖ νύξ ἡμερώσῃ. A sa place je ne me serais pas arrêté un instant sur des formes telles que λάρυνξ, ἄγγελος, μένφεται, qui sont de simples fautes d'orthographe. Mais ce sont là des détails. La méthode, dans l'ensemble, mérite qu'on la prenne davantage en considération. Elle est de nature à donner d'excellents résultats.

Hubert PERNOT.

**Henri BASSET. — Essai sur la littérature des Berbères. —**

Un vol. in-8 de 446 pages. — Alger, Carbonel, 1920.

**— Le culte des grottes au Maroc. —** Un vol. in-8 de 129 pages. — Alger, Carbonel, 1920.

La littérature des Berbères n'a jamais dépassé le stade folklorique mais par cela même elle offre un intérêt particulier pour l'histoire des religions. M. Henri Basset a pris texte des nombreux documents, publiés pour analyser les contes et légendes de Berbérie qu'il classe

en contes merveilleux, contes plaisants, contes d'animaux et légendes. Le côté magique des contes merveilleux est bien mis en valeur. L'influence étrangère, notamment orientale, est très marquée, mais les personnages prennent rapidement une couleur berbère; aussi, aventures romanesques mises à part, le héros de ces contes merveilleux n'est point « si loin de quelques-uns des chefs berbères qui nous combattent aujourd'hui au Maroc, gens de rien parfois, que leur astuce et leur courage, autant que leur *baraka*, ont mis au premier rang »

Les contes, qui mettent en scène les animaux, sont l'objet d'une étude très soignée; le rattachement au totémisme est écarté. Si les contes merveilleux semblent être entrés pour la plupart en Berbérie par l'intermédiaire des Arabes et si les thèmes occidentaux y sont en minorité, par contre les contes d'animaux ont une origine plus diverse. Les apports orientaux y sont très nets, le Soudan a aussi fourni quelques éléments; mais M. Henri Basset montre « les affinités étonnantes que présentent les contes berbères d'animaux, pris un à un, avec les versions occidentales de ces mêmes contes : soit qu'elles se transmettent encore dans la tradition orale, soit qu'on les trouve relatées dans les recueils littéraires des fabulistes médiévaux ou dans les diverses branches du roman de Renart. » Une différenciation s'est produite par le fait de la transposition des principaux personnages : « ainsi, le personnage central de ces contes berbères est un animal totalement inconnu en Europe, le chacal; et, par contre, le loup et le renard, personnages principaux en Europe, sont l'un tout à fait ignoré, et l'autre, fort rare en Berbérie. » Ces constatations sont des plus curieuses; malheureusement si on devine le contact, il est impossible de déterminer où et quand la transmission s'est opérée.

Les légendes offrent une matière non moins riche; elles sont classées en légendes historiques, légendes religieuses (le mahdi), légendes hagiographiques et légendes explicatives.

En tout pays, le culte des grottes représente une survivance des plus anciennes croyances. Au Maroc, comme ailleurs, on a essayé de ramener à l'orthodoxie ces manifestations héritées de l'ancien paganisme. Seuls, d'ailleurs, les petites gens se rendent à certains jours devant ces grottes, y sacrifient, y déposent quelque offrande, y passent la nuit. Nous retrouvons ici nombre de légendes orien-



tales : le dragon à sept têtes, les sept dormants, les trésors enfouis.

La croyance aux génies a fini par obscurcir la véritable fonction des grottes. Faut-il dans les récits relatifs à la « nuit de l'erreur » reconnaître « des rites sexuels à caractère essentiellement agraire, destinés, par un procédé de magie sympathique, à assurer la fécondation des champs et la bonne récolte future ? » Nous l'admettrions volontiers si ces récits reposaient sur des faits réels ; mais jusqu'ici il ne semble pas qu'on ait établi leur réalité. Ce sont des accusations invérifiées que l'on dresse contre des populations considérées comme hérétiques. Elles ont cours non seulement dans l'Afrique du Nord, mais aussi en Syrie où elles sont une manifestation attardée des anciennes controverses religieuses.

Qu'il s'agisse des grottes à oracles, des grottes guérisseuses ou à fonction indéterminée, c'est aux génies plus ou moins individualisés et spécialisés qu'on s'adresse : les grottes ne sont que la demeure préférée des djinns.

Une des cérémonies les plus curieuses est celle de l'*asifed*, découverte par M. Laoust dans l'Anti-Atlas. Elle se pratique à l'approche de la moisson des maïs et des orges ; sous des formes diverses elle a pour objet de capter, de localiser, de rendre inoffensives les forces magiques qui tendent à détruire les récoltes ou à en écarter l'homme. Il y aurait lieu de rechercher si l'*asifed* ne se propose pas aussi de conserver l'esprit de la végétation au moment de la moisson. En d'autres termes, si les rites d'expulsion et de préservation ne se doublent pas d'un rite de renouvellement. Car ces cérémonies paraissent, dans leurs formes diverses, présenter des tendances multiples et elles n'aboutissent pas toutes à la grotte ; nombre d'entre elles finissent à l'arbre ou à la source. Il semble qu'il y ait là matière à étendre ce que nous savons des cultes agraires ; nous sommes frappés de certaines comparaisons à établir avec les anciens rites de la pâque chez les Israélites.

Avec ces deux travaux qui témoignent de connaissances étendues et de réelles qualités d'observation, l'auteur apporte une remarquable contribution aux études berbères que son père, M. René Basset, a tant contribué à développer.

René DUSSAUD.

A. HOUTIN. — **Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine, 1827-1869.** Paris, E. Nourry, 1920. Un vol. in-12 de 396 p. avec un portrait.

Tout éloge de la méthode et de l'érudition de M. A. Houtin serait superflu à cette place : nos lecteurs le savent, peu de savants possèdent une information aussi étendue que la sienne sur l'histoire de la pensée et de la hiérarchie ecclésiastiques; bien peu exposent et jugent l'une et l'autre avec un tact aussi ingénieux, avec une critique aussi pénétrante.

Mais il y a lieu d'ajouter, cette fois, que M. A. H. a rarement joué et gagné une partie aussi ardue : ce livre sur le P. Hyacinthe est d'une sûreté dans la mesure qui donne dès l'abord le ton et l'aspect de l'histoire d'un passé déjà serein à cette histoire qui date d'hier à peine. M. A. H. aime son sujet, mais il ne s'en efface pas moins derrière lui, laisse parler le document le plus souvent possible. Ici le document parle avec abondance : jour par jour, presque heure par heure, le P. Hyacinthe tenait depuis 1850 et tint jusqu'à ses derniers moments le journal exact de sa vie, faits matériels et faits spirituels, ces derniers en proportion plus forte, cela va sans dire. Ce journal, M. A. H. l'a eu entre les mains; il en a éclairé nombre de passages à l'aide d'une volumineuse correspondance qui lui a été confiée par le P. Hyacinthe ou par les siens, de papiers retrouvés dans sa succession, de souvenirs recueillis surtout de la bouche de son fils, M. P. Hyacinthe-Loyson, libre et ardent esprit tout récemment disparu... Ce livre sort directement de cette masse de témoignages dont tous sont vivants et concourent à faire de cette histoire d'une âme austère le plus poignant des récits.

Ce premier volume retrace les années de formation du P. Hyacinthe, les expériences diverses que tente ce cœur droit à la recherche d'une vie religieuse, sa triomphale carrière de prédicateur, la période de doute, d'angoisse, puis la rupture avec son ordre et avec l'Église romaine. Drame aux lentes péripéties, où l'évolution apparaît parfois comme indécise; mais sans doute se tromperait-on si l'on ne prêtait à ce drame qu'un intérêt purement religieux. Dans l'histoire de la pensée — nous dirions pour un peu des formes littéraires de la pensée en France au XIX<sup>e</sup> siècle, la physionomie du P. Hyacinthe est de premier plan. M. Houtin a fait res-



sortir avec une extrême finesse, d'analyse « l'incessante contradiction qui était la loi de sa conscience et le tourment de son esprit. » Le P. Hyacinthe était trop sincère pour être effleuré du soupçon d'affectation livresque, même inconsciente, mais ce « tourment de son esprit », il en a le sentiment insistant, il se laisse aller à la douceur amère d'en parler : « Dans ces obscurités et ces tempêtes où je marche et agis » (p. 282). Cela, et aussi cette conviction de son isolement moral [« mon malheur dans ma vie ordinaire est d'être seul » (p. 225), « on est toujours seul dans ce monde » (p. 219)], le situe dans le monde de la sensibilité romantique où certaines âmes religieuses se trouvaient si parfaitement à leur aise. Il a eu une éducation très sentimentale et très littéraire; il est l'homme de l'impression vive, de l'intuition d'artiste, de poète, plus que de penseur et de théologien. Il a des effusions, des cris que le romantisme français aurait pu, au moins autant que Léopardi, reconnaître pour siens : « Je saisis la souffrance comme étant le fond même de la pensée humaine : souffrance toujours sourde et latente, parfois aiguë » (p. 202). De chaque religion il voit — et verra toute sa vie — surtout les valeurs émotives : il a tour à tour le sens du pathétique chrétien-catholique, protestant (le vieil aveugle qui lit la Bible), grec et juif. La hiérarchie romaine se résout en élans de cœur : « Des entrailles! entendez-vous bien, c'est ce qui fait le prêtre » (p. 230).

Du romantisme sincère qui est diffus dans sa pensée il tient sans doute aussi ce culte pour la Femme « considérée dans le plan divin » (p. 185), la femme initiatrice, Beatrice ou Matelda, qui devient une réalité dans son grave et pur roman avec M<sup>me</sup> Mériman. Peut-on dire enfin qu'il n'y ait pas eu chez lui un secret penchant pour le lyrisme verbal? Il signe en toute bonne foi « Prêtre solitaire de l'Église des hommes et des mondes »; il veut « préparer les sublimes dimensions de l'Église future », et, bien que l'essentiel de ses idées religieuses ne comporte, semble-t-il, aucun élément apocalyptique, il a une prédilection pour le mot de *mille-<sup>nium</sup>* (pp. 215, 216, 232) même vide des images qu'il évoque d'ordinaire. C'est ce lyrisme facilement sonore qui provoquait de la part de M<sup>sr</sup> Maret un jugement où perce quelque ironie : « Vous, vous êtes un prophète! » (p. 282). Lorsque le grand prédicateur de Notre-Dame voulait reprendre et mettre au point pour l'impres-

sion l'une des improvisations superbes qu'étaient ses conférences, son travail « restait toujours fatalement un travail de poète et d'orateur » (p. 383).

Qu'on ne s'y trompe pas cependant : la personnalité religieuse du P. Hyacinthe n'apparaît nullement comme diminuée du fait qu'elle emploie un mode d'expression qui révèle son temps. Les formes classiques dont se pare la pensée d'un Fénelon ne l'appauvrissent à nos yeux ni ne la vieillissent, et le P. Hyacinthe est avec Fénelon, et aussi François de Sales, de la famille toujours jeune des grands mystiques français, artistes innés, parfois même un peu dupes de leur art et de leur émotion d'artistes. Visiblement la doctrine l'intéresse moins que la forme intime qu'elle revêt chez tel ou tel des directeurs momentanés qu'il a rencontrés au cours de ses années d'apprentissage. Il a pourtant trouvé sur son chemin quelques-unes des individualités les plus fortes et les plus actives de l'histoire religieuse du XIX<sup>e</sup> siècle : que lui ont donné de durable et d'organisé les Montalembert, les Lacordaire, les Le Play, les Baudry (exception faite peut être pour ce dernier), à plus forte raison les Darboy ou les Isoard ? Chaque fois il s'attache moins aux théories qu'à l'homme même, et de ses expériences successives il retire un sentiment de solitude à la fois morale et matérielle de plus en plus amer. « L'incessant exode qui devait être toute sa vie » (p. 4), c'est bien ce voyage douloureux parmi les hommes et les idées, hommes et idées qu'il aborde, aime et quitte au gré des raisons de son cœur.

Ce maître des effusions spirituelles se crut-il réellement un homme d'action ? Il reconnaît lui-même ce conflit incessant qui mit aux prises en lui le contemplatif et le réaliste, cette hésitation où il se trouve à chaque pas entre attendre et préparer (p. 199-204). S'il est troublé dans tout son être par le mot de Döllinger : « Il faut appartenir à une Église positive », c'est qu'il se sent peu sûr, une fois sorti de toute Église, de trouver par lui-même une forme positive de doctrine et d'action. L'« adoration silencieuse » dans laquelle il acheva sa vie fut un repos résigné pour ce grand mystique à la fois simple et inquiet.

Il réalisa peu et le savait : « Mon fils me dit souvent que je ne laisserai pas une œuvre écrite ou instituée, après moi, mais seulement ma vie » (p. 10). Cette vie, nous en connaissons dans son



moindre moment la période la plus tragique grâce au parfait historien qu'elle a trouvé en M. Houtin. Il est à peine besoin de dire avec quel intérêt nous lirons les volumes qui retraceront les phases suivantes de cette carrière si souvent douloureuse et toujours si pure.

**P. ALPHANDÉRY.**

---

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**Syria.** *Revue d'art oriental et d'archéologie*, publiée sous le patronage du Haut-Commissaire de la République Française en Syrie. — Tome I, 1920. Paris, P. Geuthner. 340 pp., 182 fig., et 40 pl. hors texte. — La France ayant reçu le mandat d'organiser la Syrie, elle ne pouvait se désintéresser de tout ce qui touche à l'art et à l'archéologie dans cette région. Dès les premiers jours elle a organisé un « Service des antiquités de Syrie » dont M. Chamonard trace le programme et annonce les premiers travaux. Les fouilles de Saïda, jadis commencées par Renan au cours de sa mission de Phénicie, et continuées en 1914 par le Dr Contenau, ont pu être reprises dès 1920. Cette année-ci, en divers autres endroits, notamment sur le site présumé de Qadesh, des recherches archéologiques sont entreprises et l'Ecole biblique de Jérusalem forme sous l'habile direction du P. Lagrange et de ses collaborateurs, de jeunes archéologues qui exploreront méthodiquement ce pays si riche en antiquités de diverses civilisations.

A côté et comme complément de l'organisation scientifique établie sur les lieux mêmes, il était bon qu'il existât une publication spéciale pour faire connaître les richesses artistiques et archéologiques de la Syrie. C'est l'œuvre que se proposent les fondateurs de *Syria*, revue trimestrielle publiée sous la direction de MM. Pottier, Migeon et Dussaud, conservateurs au Musée du Louvre.

Le premier volume contient un rapport très détaillé du Dr Contenau sur les fouilles de Saïda en 1914 ; pour la première fois en Phénicie des fouilles régulières ont permis de remonter au delà de l'époque perse et de reconnaître des vestiges du second millénaire.

M. Dussaud a publié un verre moulé portant « un nom nouveau de verrier sidonien ». Il commence une étude, illustrée de croquis conservés au Louvre, « sur Le peintre Montfort en Syrie 1837-1838 ».

M. Pottier aborde « l'art hittite », d'après ses leçons à l'École du Louvre en 1917-1918. Il se propose de montrer « que l'art hittite ne joua pas à l'égard de l'art assyrien le rôle subalterne d'imitateur et de disciple ». Cet important travail comportera la reproduction au trait de presque tous les monuments hittites actuellement mis au jour.



M. Fr. Cumont, de l'examen d'un Zeus (Dolichénos en marbre, confirme sa conclusion antérieure que « l'image du dieu oriental, figuré en guerrier romain, n'a pas été inventée dans les provinces latines ». Sur un bas-relief plus ancien il porte un costume perse analogue à celui des rois de la Commagène et l'auteur signale en note la survivance de la même conception religieuse dans l'iconographie byzantine.

La Palestine fournit le sujet de deux articles. L'un, de M. Clermont-Ganneau, sur une inscription grecque trouvée dans les ruines d'une synagogue de l'époque hérodiennne au cours des fouilles de M. Weill sur l'Ophel, à la recherche des tombeaux de David et de Salomon. L'autre, de M. de Ridder qui date du III<sup>e</sup> siècle une parure découverte en 1899 à Jérusalem et donnée au Musée du Louvre par l'Alliance Israélite, en 1918.

M. Macler recherche les rapports de l'architecture arménienne avec l'art syrien; son article est accompagné de quatre fort belles planches en couleurs d'après des aquarelles de M. Fetvadjan, dont les œuvres ont été en partie exposées l'an dernier au Pavillon de Marsan. M. Migeon traite d'une « lampe de mosquée en cuivre ajouré au Musée du Louvre » et M. Flury commence l'analyse, au point de vue de l'art calligraphique, des inscriptions arabes des bandeaux ornements d'Amid-Diarbékir, datant du XI<sup>e</sup> siècle.

Par ces articles aux sujets si variés, sa riche illustration, ses comptes-rendus d'ouvrages relatifs à la Syrie, *Syria* s'est fait, dès la première année, une place de choix parmi les revues qui se consacrent à l'étude de l'Orient.

L. DELAPORTE

L. M. SMITH. — **The early History of the Monastery of Cluny.** Oxford University Press. 1920, Un vol. 8° de X-225 pages. Ce livre, dense et précis, se présente comme un manuel d'histoire clunisienne de l'abbé Bernon à l'abbé Odilon. M. L. Smith a surtout le souci d'éviter les *a priori* qui selon lui ont toujours vicié cette histoire. L'exagération du rôle attribué à Cluny dans l'élaboration et le succès des réformes dites grégoriennes lui semble particulièrement dangereuse pour un exposé critique de la première période de ce groupe bénédictin. Dans son très louable et très ferme dessein d'échapper aux suggestions des historiens antérieurs, M. S. évite le plus souvent possible de refaire le chemin tracé par Sackur. Son plan est d'ailleurs tout différent; il s'attache beaucoup plus rigoureusement à l'histoire interne du monastère, au risque même de l'isoler parfois un peu trop de la société religieuse de son temps. M. S. utilise d'une façon presque constante le *Recueil des Chartes de Cluny* de Bruel, et l'on ne saurait lui faire grief d'avoir essayé de récrire l'histoire du monastère en se servant des textes contenus dans ce recueil de premier ordre comme document de base. Cette préférence visible donnée aux sources diplomatiques n'est d'ailleurs pas exclusive au point

d'obliger M. S. à se priver du secours des textes hagiographiques ou biographiques, *Miracula* ou *Vitae*. L'emploi qu'il fait de la *Vita Odilonis* écrite par Jotsald est notamment d'une excellente mesure dans la critique. En somme, pour un premier contact avec l'histoire clunisienne et ses documents essentiels, le livre de M. Smith, clair et agréable à lire, apparaît comme tout à fait recommandable.

P. A.

**Anthologie franciscaine du Moyen-Age**, traduite et annotée par Maurice BEAUFRETON. Paris, G. Crès, 1921. Un vol. in-12 de xii-324 p. — Un portrait. — Depuis les *Poètes franciscains* d'Ozanam qui remontent déjà à 1852 et malgré le succès persistant de ce livre plein de séductions, on n'avait guère tenté d'ajouter quoi que ce soit aux quelques œuvres de saint François et de Jacopone de Todi qui y représentent, avec les *Fioretti*, les seuls spécimens de la littérature franciscaine. Le livre sur les *Mystiques italiens* paru récemment dans la collection Wilmotte (*Cent chefs-d'œuvre étrangers*) ne se limite pas aux seuls Frères Mineurs. L'Anthologie composée par M. Beaufreton est donc bien une tentative originale, et elle a brillamment réussi — Le choix qu'il a fait a le mérite de donner une idée très juste du développement historique de l'Ordre par le choix des personnalités dont les œuvres ont été mises à contribution, et en même temps de montrer qu'il a bien réellement existé un esprit, un mode d'émotion et d'expression spécifiquement franciscain reconnaissable à la fois chez des lyriques comme Jacopone de Todi ou Joannes de Caulibus, des docteurs mystiques comme saint Bonaventure ou Ramon Lull, des apôtres populaires comme Berthold de Ratisbonne ou Bernardin de Sienne, des visionnaires comme Angèle de Foligno, des conteurs édifiants, tous proches du folklore, comme Jacomino de Verone ou le moraliste Nicole Bozon. Il est trop aisé de relever des lacunes dans toute Anthologie, même comprise avec un sens historique aussi judicieux que celle-ci ; aussi ne ferons-nous que deux très légers reproches au choix excellent de M. Beaufreton : peut-on légitimement écarter l'œuvre de Roger Bacon de ce tableau de la littérature franciscaine ? Il eût été facile de faire une petite place à quelques-unes des austères beautés de l'*Opus tertium*. On est surpris aussi de ne pas rencontrer dans le livre de M. Beaufreton certaines pages de l'*Arbor vitae cruciferae* d'Ubertin de Casale, celles où le joachimisme n'est pas trop envahissant, celle par exemple dont M. Beaufreton reconnaît qu'elle a inspiré deux tercets du *Paradiso* et, plus près de nous, les meilleures pages de l'*Oblat* de Huysmans.

P. A.

Joseph MAC CABE. — **A Biographical Dictionary of Modern Rationalists** — Londres, Watts and Co, 1920, in-4 de xxxii-466 pages ; prix : 45 sh. net. — Ce monumental dictionnaire des Rationalistes modernes



comprend environ trois mille notices. La période qu'il couvre commence à la mort de Giordano Bruno, en 1600 ; une centaine de notices sont consacrées à des personnages des <sup>xvii</sup><sup>e</sup> et <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècles. Voltaire a le plus long article (3 colonnes) ; beaucoup de notices, surtout de contemporains, n'ont que quelques lignes.

Comme le savant auteur est très versé dans l'histoire de la libre pensée de langue anglaise, les notices des rationalistes de cette langue présentent un intérêt particulier et des garanties spéciales d'exactitude. Une large place est donnée aux rationalistes français : écrivains, savants, politiques. On compte parmi ces derniers tous les présidents de la République, de M. Thiers à M. Millerand ; de nombreux membres du parlement, comme MM. Briand, de Freycinet, Gambetta, Goblet, Jaurès, Méline, Painlevé, Ribot, Joseph et Théodore Reinach, Rouvier, Sembat et Viviani. L'Université est grandement représentée. Quelques collaborateurs de notre *Revue* y figurent également : MM. Franz Cumont, le comte Goblet d'Alviella, Salomon Reinach.

Les notices consacrées aux étrangers ne sont pas sans quelques erreurs. Par exemple : Ardigo n'est pas mort en 1906 ; le prénom de M. Bouglé n'est pas Charles, mais Célestin ; M. Boutroux vit encore ; ce n'est pas Caro, mais Comte qui a parlé de reconduire Dieu à la frontière, en le remerciant de ses services provisoires ; Félix Faure n'est pas mort assassiné ; Littré mourant n'a pas été baptisé par un jésuite, mais par sa femme. Enfin plusieurs personnages mentionnés n'étaient pas aussi détachés de la tradition que pourrait le faire croire leur présence dans ce dictionnaire. Par exemple saint René Taillandier, était comme on disait en son temps, « catholique libéral », et Victor Delbos, que l'auteur présente, il est vrai, comme « un rationaliste de l'école spiritualiste », était un catholique pratiquant.

A. HOUTIN.

Abbé Maurice GIRAUD. — **Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV** (Paris, Jouve et C<sup>ie</sup>, 1920, in-8, 691 pages. Prix : 25 fr). — Cet essai a valu à son auteur le grade de docteur ès-lettres avec la mention « très honorable » et le prix Alphonse-Peyrat ; on peut aussi remarquer qu'il est dédié au cardinal Dubois, l'archevêque actuel de Paris.

Par sa méthode très méticuleuse, irréfutable, il me paraît d'abord présenter le grand mérite d'aboutir à une conclusion définitive sur un point important : On ne peut savoir le nombre des prêtres qui, pendant la Révolution, prêtèrent les serments constitutionnels. « Il est impossible de répartir nos prêtres en sermentés et insermentés, si ce n'est pour des périodes bien délimitées et avec le secours de listes dûment vérifiées et datées... Pendant qu'une partie des ecclésiastiques, d'abord rétractaires, se ralliaient à la Constitution civile, d'autres, qui avaient commencé par l'accepter, se portaient vers le groupe des non conformistes. » (Page 225.)

L'auteur me semble également justifier la déclaration suivante : « Qui voudrait tenter d'établir des responsabilités générales, en matière de troubles religieux (locaux), entreprendrait une étude plus spécieuse que bien fondée et vraiment sérieuse. » (Page 374.)

Une troisième conclusion : La religion des populations sarthoises de ce temps-là était singulièrement routinière. « Les religieux ont été dispersés, sans qu'elles en eussent cure. Les biens d'Eglise ont été vendus, et elles ne s'en sont point émues ; aucune classe n'a même négligé cette occasion de s'enrichir, ou d'accéder à la propriété. L'intrusion est survenue, et beaucoup de nos paysans n'ont point refusé d'assister aux offices des pasteurs illégitimes. Une partie des prêtres a été éloignée, et ils n'ont guère récriminé, sauf dans les endroits où leur disparition mettait les paroisses en péril. Mais toute menace, même éloignée, contre le maintien de celles-ci, toute atteinte à leur intégrité a été promptement contrecarrée ; aux multiples pétitions pour la conservation des anciens groupements paroissiaux, les votes ont ajouté leur signification impérative. Les cloches ont été obstinément défendues. » (Page 672). D'après ce récit, les Manceaux, sauf exceptions, étaient surtout attachés aux rites, aux pratiques du culte ; l'influence politique et sociale du clergé était devenue si mince qu'il n'a pu être l'instigateur d'un mouvement aussi général que la chouannerie. « Comme celle de la Mayenne, la chouannerie de la Sarthe est foncièrement et principalement une révolte contre l'appel des hommes sous les drapeaux. » (Page 657). Les quelques pages (pages 110-118) que M. Giraud a consacrées aux symptômes de l'affaiblissement de la foi dans le Maine à la veille de la Révolution expliquent d'ailleurs que l'Eglise se soit trouvée si impuissante dans cette province pendant cette grande tempête.

Si nous possédions pour chaque département une histoire analogue, l'histoire religieuse de la Révolution française serait écrite.

A. HOUTIN.

J. de RÉCALDE. — **Écrits des Curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites (1658-1659), avec une étude sur la querelle du Laxisme** (« Edition et Librairie », rue de Seine, 40, Paris, VI<sup>e</sup>, in-16 de 404 p. Prix : 7 fr., majoration comprise). — Poursuivant ses érudites publications sur la Compagnie de Jésus<sup>1</sup>, l'auteur réimprime avec une bonne introduction et de très utiles appendices plusieurs écrits importants pour l'histoire de la morale catholique. « Telles quelles, dit-il modestement, ces *Provinciales ecclésiastiques* visent moins à passer pour un travail définitif, qu'à fournir une matière à discussion, à mises au point, à nouvelles recherches sur un sujet presque inépuisable, dont nous avons essayé de dégager seulement le sens dominant et les grandes lignes incontestables. »

A. HOUTIN.

1) Cf. *Revue*, tomes LXXXI, p. 89, et LXXXII, p. 120.



**Almanach catholique français** pour 1921. Préface par Mgr. A. BAUDRILLART, de l'Académie française (Paris, Bloud et Gay, 1920, petit in-8, 384 p. Prix net : 6 fr. 50). — La deuxième année de cet almanach est divisée comme la première (signalée dans la *Revue*, mars 1920, p. 200). La préface avertit que le nouveau volume est « un peu plus provincial » ; elle assure qu'on y rencontrera ce qu'on peut « souhaiter de savoir sur les œuvres de province, sur les directions diocésaines de l'enseignement libre, sur les écoles catholiques d'enseignement technique, voire sur certains personnages qui, pour ne point figurer au théâtre de la capitale, n'en sont pas moins acteurs principaux de la vie catholique dans notre pays ». Ce qu'on nous présente surtout, ce sont des cadres ecclésiastiques. Quelle est leur puissance, leur efficacité ? Des statistiques sur le rendement des œuvres diocésaines pourraient seules le dire objectivement ; mais, comme d'habitude, on se garde bien de les fournir. Ce second volume, joint au premier, n'en forme pas moins un très utile répertoire des renseignements que les dirigeants du catholicisme français veulent qu'on possède de lui.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

---

## NÉCROLOGIE

**François Picavet.** — Après une véritable agonie de plusieurs mois, qu'il supporta sans presque interrompre son travail, M. François Picavet s'est éteint le 19 mai dernier. L'émotion profonde que nous éprouvons à saluer ici sa mémoire sera ressentie par tous ceux qui le connaissaient et par beaucoup qui ne le connaissaient que de nom, tant le savant et l'homme avaient chez lui acquis un prestige étendu de droiture et de bonté.

L'on savait que sa vie tout entière était un bel exemple d'énergie, et d'énergie très simple, car peu d'hommes furent dénués d'emphase au point où l'était, dans l'effort de chaque jour, ce travailleur acharné. Né au village du Petit-Faÿt (Nord) en 1851, il était dès sa dix-neuvième année instituteur primaire et le resta jusqu'en 1876, s'occupant de sa classe avec un plaisir qu'il aimait plus tard rappeler et concrétiser en anecdotes pleines d'entrain. Il entreprit et acheva seul ses études classiques, prépara et passa sa licence de philosophie. Une fois licencié, il fut nommé professeur au collège de Fontenay-le-Comte, puis d'Auxerre; c'étaient les premières étapes dans l'enseignement secondaire. Toujours en prenant sur ses rares heures de loisir, il passa l'agrégation de philosophie, vint à Paris faire une suppléance au lycée Louis-le-Grand et enfin put réaliser ses premiers travaux personnels durant les années passées au Secrétariat des conférences de la Faculté des Lettres et à la Bibliothèque de l'Université. De ce temps datent ses éditions de Condillac (*Traité des sensations*, 1886) de Cicéron (*De natura Deorum*, 1887), de Kant (*Critique de la Raison pratique*, 1888). En 1890, Fr. Picavet était nommé professeur au collège Rollin et l'année d'après il clôturait provisoirement ses études sur la philosophie moderne, en particulier celle du XVIII<sup>e</sup> siècle, par la publication de sa thèse (1891) sur les *Idéologues* où il tentait une réhabilitation d'une époque décriée entre toutes dans l'histoire de la philosophie en France.

Peut-on dire, au surplus, que saint Anselme, Jean de Salisbury ou Duns Scot aient été, à l'époque où il entreprit de les faire connaître à un public scolaire, moins traités en parias par l'histoire officielle des doctrines qu'un Cabanis ou un Destutt de Tracy? En 1888, Fr. Picavet était chargé à l'École pratique des



Hautes Études, Section des Sciences religieuses, d'une conférence sur les *Rapports de la théologie et de la philosophie à partir de la Renaissance carolingienne*. Il avait été amené aux études de philosophie médiévale par le prolongement logique de ses études sur les écoles antiques, en particulier sur la pensée d'Épicure. Le sujet d'un des premiers travaux dirigés par lui est significatif à cet égard (*Lucrece dans la théologie du moyen âge*, par le Dr Jean Philippe, thèse diplômée en 1895 et imprimée dans *R. H. R.*, t. XXX, p. 284; XXXIII, p. 19 et 125).

Sa conférence à l'École des Hautes Études fut l'une de celles où tout de suite l'on s'efforça, maîtres et élèves, à poser sur un terrain nouveau le plus de jalons possible. Nous ne pouvons donner ici les titres de ces cours sans cesse renouvelés pendant trente années : Fr. Picavet étendait sensiblement les limites chronologiques du moyen âge, et ne craignait pas de les parcourir d'une extrémité à l'autre en y entraînant un groupe d'auditeurs et de travailleurs qui se faisait chaque année plus nombreux. De cet enseignement presque tout nous a été conservé dans les quelques centaines d'articles que Fr. Picavet a donnés à la *Revue philosophique*, à la *Grande Encyclopédie*, à notre *Revue de l'Histoire des Religions* et surtout à la *Revue internationale de l'Enseignement* dont il était devenu rédacteur en chef en 1897 — et dans ses livres : *Gerbert, un pape philosophe*, 1897; *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1913; *Roscelin, philosophe et théologien d'après l'histoire et d'après la légende*, 1911; *Essais sur l'Histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913, etc. Il laisse inédit un travail d'ensemble, une importante histoire de la littérature latine dans le Moyen âge français qui doit paraître dans l'Histoire de France publiée par M. Hanotaux.

Entre temps, Fr. Picavet acceptait, en 1904, les lourdes fonctions de Secrétaire du Collège de France, et lorsque fut fondé en 1906, à la Faculté des lettres de Paris, un cours d'histoire de la Philosophie du Moyen âge, il était immédiatement désigné pour occuper cette chaire — ce qui sous-entendait un surcroît de travail et un effort pédagogique plus compliqué et plus absorbant qu'à l'École des Hautes Études où l'auditeur arrive — en principe — muni d'une culture déjà spécialisée.

Fr. Picavet aurait eu scrupule à ne pas fournir à l'étudiant un outillage

1) V. *Les Rapports de la religion et de la philosophie en Grèce : Epicure fondateur d'une religion nouvelle*, t. XXVII, p. 315; *Plotin et les mystères d'Eleusis*, t. XLVII, p. 281; *Deux directions de la théologie et l'exégèse catholiques au XIII<sup>e</sup> siècle : Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon*, t. LI, p. 172; *La commémoration de Roger Bacon en 1914*, t. LXVIII, p. 398; c. r. sur la *Kabbale* d'Ad. Franck, t. XX, 108; sur l'*Italie mystique*, de Gebhart, t. XXIII, sur l'*Histoire de la philosophie médiévale*, de De Wulf, t. XLIV, p. 302, etc.

bibliographique aussi riche que possible, étant donné sa conception du Moyen âge : pour lui le *Moyen âge* est avant tout un état d'esprit et les institutions ont pu varier sans qu'il ait été sensiblement modifié en son essence. Cet état d'esprit est théologique, mais c'est l'appauvrir que de ne le vouloir reconnaître que dans les cadres logiques et formels de l'aristotélisme. L'influence religieuse et morale de Plotin entre souvent en concurrence avec les modes intellectuels issus des Catégories et de l'Hermeneia. Le courant néoplatonicien traverse le Moyen âge, se ramifie encore et affleure dans la pensée moderne : « Par S. Basile, ses contemporains ou ses successeurs, par le Pseudo Denys l'Aréopagite et Jean Scot Erigène, par S. Augustin et Macrobie, par les orthodoxes et les hétérodoxes des trois religions, théologiens ou philosophes, Plotin est entré dans le domaine commun des spéculatifs, de telle sorte qu'on retrouve ses doctrines essentielles, comme elles figurent dans ses œuvres ou comme elles ont été modifiées par ses disciples, chrétiens ou néo-platoniciens, chez Malebranche, Bossuet ou Fénelon, comme chez Spinoza et les penseurs allemands du début du XIX<sup>e</sup> siècle. » (*Esquisse*, p. viii). On commence à rendre justice aujourd'hui au travail sans éclat, mais si fécond d'un Bouillet sur les *Ennéades* de Plotin, mais Bouillet, en dehors des Pères grecs, n'allait guère plus loin que les influences plotiniennes sur saint Augustin. F. Picavet élargit et continua la voie seulement amorcée.

Il y avait déjà de sa part un rare mérite, dans ses premières reconnaissances sur le terrain de la scolastique, à ne pas mettre ses pas dans les pas d'Hauréau, à ne pas « juger, en moderne, la philosophie médiévale », tout en rendant justice au travail de défrichement que l'érudit voltairien avait poursuivi minutieusement. Ce qui, semble-t-il, a détourné F. Picavet de la discipline d'Hauréau, plus encore que ses *a priori* doctrinaux, que sa doctrine tyrannique des universaux, que son omission presque systématique des influences néoplatoniciennes, c'est son incuriosité à l'égard de toute comparaison de doctrines, de tout développement synchronique d'écoles : les philosophies helléniques et les premières doctrines philosophiques des chrétiens, l'enseignement plotinien et celui des Pères grecs ou latins, la spéculation simultanée des Chrétiens, des Arabes, des Juifs au Moyen âge ne sont utilisés que tout à fait exceptionnellement par Hauréau à titre d'éléments de connaissance dans une enquête sur les caractères de la philosophie chrétienne médiévale. Pour Fr. Picavet, cet accessoire était le principal ou presque.

Le champ est immense ; que les résultats des comparaisons y soit [parfois] chancelants, F. Picavet ne se le dissimulait pas, et l'on s'est trompé si l'on a cru qu'il donnait toujours pour définitifs des essais de synthèses, et pour des séries de faits acquis ce qu'amenait de simples coups de sonde. Certes le projet initial avait des lignes ambitieuses : « La connaissance précise, exacte, complète des conceptions médiévales devient une nécessité pour l'éducateur,



le sociologue et le politique, comme pour l'historien des religions et des philosophies » (*Esquisse*, p. x). Mais il ne faut voir en ce programme qu'un dessin idéal et impersonnel, non le sommaire prématuré de l'œuvre d'un seul homme. Tous ceux qui ont vu travailler F. Picavet savent avec quelle émotion joyeuse il s'engageait sur les multiples sentiers de cette promenade d'exploration à travers les idées du monde médiéval. Cela aussi, cette jeunesse de cœur portée dans la recherche érudite est l'un des traits qui resteront le plus durables dans le souvenir affectueux qu'il laisse derrière lui.

P. A.

**André de Ridder.** — Le distingué conservateur adjoint du département des Antiquités grecques et romaines qui vient de s'éteindre subitement dans sa 53<sup>e</sup> année, n'était pas seulement un fin connaisseur de l'art grec et un infatigable travailleur qui versait dans l'établissement de vastes catalogues (*Catalogue des vases antiques de la Bibliothèque nationale*; cinq volumes in-4<sup>o</sup> sur la collection de Clercq; *Catalogue des bronzes antiques du musée du Louvre*, etc.) une solide érudition, son premier travail l'avait porté vers l'histoire des religions. Il avait, en effet, donné en 1897 une étude intitulée *De l'idée de la Mort en Grèce à l'époque classique* dont il avait puisé les principaux éléments dans les écrivains. Toutefois, il envisageait également les usages et les lois funéraires, les influences des religions mystiques, enfin, les monuments, pour démêler l'action que les idées sur la mort, chez les Grecs, pouvaient avoir sur leurs règles de vie. Il démêlait ainsi, au v<sup>e</sup> et au iv<sup>e</sup> siècles, une préoccupation nouvelle dont l'intensité ira en croissant, « celle qui prévoyait une existence ultérieure et cherchait à s'en assurer le profit, non plus seulement par des offrandes, mais par des exercices moraux, notamment ceux des sectes mystiques ou encore ceux que se proposait le philosophe ».

R. D.

— *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans la *Revue des études grecques*, 1920, pp. 169-222, sont l'objet d'une étude très nouvelle de M. Glotz sur la base d'un papyrus grec d'Égypte, simple compte de ménage auquel on n'avait jusqu'ici prêté aucune attention, et dont l'auteur tire des considérations d'un vif intérêt. Un mot a mis le savant helléniste sur la bonne piste : la mention de l'achat d'une guirlande pour Adonis. Mais, dans ce compte, il est question aussi de noix et de figes « et l'on songe aussitôt à la charmante idylle de Théocrite intitulée *les Syracusaines* ou la *Fête d'Adonis*. De proche en proche les rapports se multiplient entre ces rubriques d'une aridité rébarbative et ces vers délicieux. D'un grimoire surchargé de chiffres surgit le commentaire le plus inattendu qu'on puisse attacher à une poésie aussi raffinée ». Si la reine Arsinoë organisait personnellement les fêtes d'Adonis, c'est par intérêt politique, pour se poser en Aphrodite et préparer son apothéose.

« Nous assistons à trois journées de fête, dont deux seulement nous étaient connues. La première, que décrit Théocrite, est une journée d'allégresse, où Adonis revient d'exil et s'unit à sa divine amante : l'Adoniaste, tête rase, apporte au temple les offrandes consacrées par les rites grecs et indigènes, noix, figues, fleurs, volailles ; puis, l'office terminé, il va s'asseoir à la table des agapes sur invitation du prêtre. La deuxième, que le poète se contente d'annoncer, est une journée de deuil et d'abstinence : l'Adoniaste, après les funérailles du dieu, se purifie par un bain et, pour toute nourriture, prend quelques légumes. La troisième dont Théocrite ne dit rien, est la journée des mystères : l'Adoniaste, aspergé d'eau bénite, une couronne sur la tête, va au *deiktérion* où se joue la pantomime sacrée de la résurrection. » L'étude très fouillée de M. G. Glotz abonde en rapprochements heureux et fournit des fêtes d'Adonis sous Ptolémée II l'exposé le plus complet et le plus vivant qu'on ait encore pu tracer.

On imagine aisément que, dans cet amalgame de pratiques égyptiennes et grecques, compliqué de préoccupations dynastiques, le rituel phénicien doit disparaître presque complètement et aussi la signification première des rites. La date même de la cérémonie ne paraît plus concorder avec celle de Byblos. Pour cette dernière, qui conserve une valeur agraire très nette et qui correspond aux fêtes de Tamnouz, la fin de la moisson paraît en marquer la date. On répète à tort avec Renan, Mannhardt, Frazer et Baudissin que les Adonies se pratiquaient à Byblos en février-mars et cette erreur entraîne une fausse interprétation du mythe<sup>1</sup>. Bien que l'étude de M. Glotz, ne vise pas spécialement le culte phénicien, le profit qu'en retire ce dernier n'est pas négligeable. Un point est acquis, que certains commentateurs avaient volontairement obscurci, c'est que la résurrection d'Adonis est étroitement liée au culte funèbre, et que ces fêtes duraient trois jours.

R. D.

— On sait que les *Annales du Musée Guimet* comptent aujourd'hui plus de cent volumes, la *Revue de l'Histoire des Religions* plus de quatre-vingts tomes. Ces deux collections furent fondées pour initier le grand public — ou tout au moins un public déjà plus étendu que le petit monde des spécialistes — aux origines des problèmes philosophiques et religieux, et beaucoup pour donner au Musée d'histoire des religions fondé par M. Émile Guimet son véritable sens de Musée d'idées et d'enseignement, pour vivifier par le livre la leçon historique que donnait le monument iconographique ou l'objet rituel. Mais un organe manquait jusqu'ici au Musée pour la publication des documents ou la divulgation des recherches et des explorations les plus récentes. Il est peu de missions en Orient proche ou en Extrême-Orient qui n'aient, depuis

(1) Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 149-150.



trente ans, collaboré avec le Musée, bénéficié de ses subventions pour l'entreprise de fouilles ou à tout le moins de son hospitalité pour l'exposition des monuments qu'elles ont découverts. Le *Bulletin Archéologique du Musée Guimet* dont les deux premiers fascicules viennent de paraître, sera un « écho des travaux quotidiens du Musée » et un « organe d'expression presque instantanée toutes les fois qu'une des entreprises où le Musée s'intéresse a quelque chance d'intéresser aussi les savants, les artistes ou le grand public ». C'est en ces termes excellents que M. A. Moret, conservateur du Musée Guimet et l'un des plus précieux collaborateurs et amis de notre Revue, présente cette publication à laquelle nous adressons un fraternel salut. Les premiers fascicules, que nous avons entre les mains, sont une parfaite réussite scientifique et typographique. Le premier est consacré à la description d'une nouvelle salle du Musée, la salle Édouard Chavannes, dont l'ouverture il y a deux mois produisit une vive sensation dans les milieux savants et artistes. Des collaborateurs et des disciples du grand sinologue, MM. Sylvain Lévi, Pelliot, Vitry, d'Ardenne de Tizac, ont donné de remarquables notices sur son œuvre et sa personne. Dans ce même fascicule sont présentés les documents ramenés de la Chine du Nord par la mission Segalen, de Voisin, Lartigue; on s'est pieusement attaché à faire connaître mieux l'attachante figure du regretté Dr Segalen. Un second fascicule renferme des exposés des résultats des missions Pelliot et Bacot en Asie Centrale et au Tibet présentés par MM. Pelliot et Bacot eux-mêmes auxquels le distingué conservateur adjoint du Musée M. J. Hackin est venu apporter son concours.

« Pour l'avenir, le *Bulletin archéologique du Musée Guimet* se propose de publier des études, dues à la plume de spécialistes, touchant l'art et la civilisation en Extrême-Orient » Il va sans dire que sa publication ne saurait être périodique : « il paraîtra un fascicule chaque fois qu'un événement de quelque importance, se rattachant à l'activité du Musée, le nécessitera : exposition temporaire, ouverture d'une salle nouvelle, retour d'une mission, etc. » Le Comité de rédaction qui se compose de MM. L. Finot, V. Goloubew, J. Hackin, Sylvain Lévi, C. F. Maitre, A. Moret, Paul Pelliot, se propose d'analyser, dans les fascicules qui paraîtront par la suite et dont chacun formera un tout complet, les collections conservées au Musée. Chaque fascicule sera généralement illustré de quatre planches hors texte en héliotypie; son prix sera naturellement en rapport avec son importance, nombre de pages et illustration.

— M. Émile Mâle publie dans la *Revue de Paris* (le 1<sup>er</sup> et 15 juin 1921) des *Études sur l'art de l'époque romane*. Il est superflu de dire que ces articles contiennent une foule d'idées neuves, présentées de la façon la plus claire et la plus séduisante : l'éminent auteur de *L'art au XIII<sup>e</sup> siècle* nous a habitués dès longtemps à ces découvertes hardies exposées de façon tellement lucide qu'elles prennent l'aspect de vérités usuelles. — Dans le plus récent de ces articles, il

montre la pénétration de l'art occidental par les motifs qui ont été apportés d'Orient notamment à l'époque des Croisades et qu'il relève dans la faune et la flore des chapiteaux romans, dans l'ornementation des étoffes d'églises. Dans l'art décoratif du <sup>xii</sup><sup>e</sup> siècle, M. Mâle retrouve de surprenantes persistances légendaires : c'est ainsi qu'il appuie l'hypothèse de M. Dieulafoy au sujet d'un motif que l'on retrouve à Saint-Victor de Marseille, à Saint-Georges de Bocherville près de Rouen, etc., celui du dompteur de monstres en qui l'on a vu un Daniel dans la fosse aux lions. Ce personnage serait Gilgamès, dont l'image aurait été transmise aux Byzantins et aux Arabes par les étoffes sassanides. De même pour les génies chaldéens et assyriens qui reparaissent dans l'art roman comme ils se retrouvent dans la décoration des mosquées. « C'est dans l'Orient le plus lointain qu'il faut chercher l'origine de notre art décoratif du Moyen-Age » (p. 724). M. Mâle va plus loin : il estime — et ce n'est pas l'une des moindres surprises apportées par cet article prestigieux — que l'on doit chercher dans l'imitation des tissus orientaux l'origine du vitrail et aussi des pavements d'église de l'époque romane. Il va sans dire que l'art héraldique porte dans la plupart de ses motifs la marque indéniable d'ascendances assyro-chaldéennes.

P. A.

### SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Assemblée générale du 27 décembre 1920.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Ed. Pottier préside. Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Pottier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Cordier, Danon, R. Dussaud, G. Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Geuthner, H. Girard, P. Girard, Guignebert, Hackin, Huet, Mayer Lambert, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Moret, Ort, Pommier, Van Gennep.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 27 novembre et de la séance extraordinaire du 11 décembre. Ce procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président souhaite la bienvenue aux membres nouveaux dont l'énumération est donnée par le Secrétaire général. Il résume les résultats acquis pendant l'année 1920 et pense que la Société Ernest Renan a lieu d'en éprouver quelque satisfaction.

La question de la résidence et du local des séances a été résolue d'une façon fort avantageuse, grâce à l'obligeance de M. le Directeur des musées, devenu membre de notre association, qui nous a prêté les salles de l'École du Louvre pour nos réunions. L'Assemblée générale vote des remerciements à M. d'Estournelles de Constant pour cette gracieuse autorisation.



L'accroissement des membres adhérents a été régulier et nous atteignons à la fin de cette année le total de 139. C'est un chiffre encourageant, mais il est clair que nous devons énergiquement continuer nos efforts pour l'augmenter. Le nombre de nos adhérents de province est encore trop faible ; la raison en est qu'il leur est difficile de venir assister à nos séances. Leur recrutement sera proportionnel à l'importance et à la qualité de nos publications, puisque c'est là qu'ils trouveront un lien solide avec notre association et un avantage sérieux pour leurs travaux personnels.

Nos réunions mensuelles ont permis de constater une grande assiduité de la part des membres résidant à Paris ; trente à trente-cinq personnes, en moyenne, sont venues entendre les communications mises à l'ordre du jour et plusieurs prenaient part aux discussions que soulevaient les sujets traités. Nous avons organisé deux séances hors cadre, avec des invitations faites par l'intermédiaire de la presse et par des distributions de cartes. L'affluence y fut grande. M. le Professeur Rostovtzeff, de l'Académie de Pétersbourg, a entretenu les auditeurs du *Culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale*, en illustrant de projections sa conférence, et sir James Frazer, de l'Université de Cambridge, a lu un *Hommage à Renan par un Étudiant des religions comparées*, qui fut un touchant témoignage de l'union intellectuelle de deux grands esprits, faits pour se comprendre. Le succès très vif de ces deux séances nous montre qu'il importe de multiplier les attractions de ce genre, qui nous amènent presque sûrement des adhésions nouvelles et font connaître du public notre Société.

En terminant le Président souhaite la bienvenue aux membres du nouveau Bureau qui va être constitué et fait des vœux pour que la prospérité de l'association s'accroisse avec l'impulsion qu'ils sauront lui donner. Il adresse ses félicitations à ceux de nos membres adhérents qui ont été honorés au cours de l'année de quelque distinction : au Vice-Président M. Cordier, qui a été nommé membre correspondant de l'Académie britannique ; à M. René Basset, qui a été nommé membre de l'Académie des Lincei ; à MM. A. Berthelot et Raphaël G. Lévy qui ont été nommés sénateurs ; à M. Diehl qui a rempli les fonctions de Président à l'Académie des Inscriptions ; à MM. Brunschwig et Glotz qui ont été élus membres de l'Institut ; à M. Rostovtzeff qui a été nommé correspondant de l'Académie des Inscriptions ; à M. le Dr G. Contenau qui a été chargé d'une mission en Syrie où il continue les fouilles de Renan sur le site de Sidon. Il propose de décerner le titre de membre d'honneur à Sir James Frazer et l'assemblée générale ratifie cette demande.

Le Président donne la parole à M. Fr. Macler, trésorier, qui présente un rapport sur la situation financière de la Société. Cette situation se présente sous un jour très favorable. Loin d'être déficitaire, le budget de la Société Ernest Renan permettra peut-être d'engager certaines nouvelles dépenses, notamment d'augmenter les feuilles d'impression du Bulletin. Cependant, le Trésorier

estime que le recrutement des adhésions devra se poursuivre avec activité si l'on ne veut pas que l'œuvre de la Société soit tôt ou tard entravée par des conditions matérielles de jour en jour plus difficiles. Les membres de la Société ont mis à s'en faire les propagandistes tout le zèle et tout le dévouement possible : il y a lieu néanmoins de faire appel à un nouvel effort de leur part en vue de l'exercice qui s'ouvre.

MM. *G. Ferrand* et *Guignebert* présentent des observations au sujet des moyens d'accroître les ressources de la Société.

M. *H. Girard* rend compte des travaux de la Commission de publication. Il annonce que la Bibliographie générale d'E. Renan, qu'il a entreprise avec M. G. Huet, est en bonne voie et sera vraisemblablement achevée vers le milieu de l'année 1921. Le plan primitif a été assez sensiblement modifié. Les divisions primitives ont paru n'être pas assez souples et l'ordre chronologique a été adopté comme plus pratique pour les recherches d'ordre historique comme d'ordre philosophique.

Le Président donne la parole à M. *Alphandéry*, secrétaire général, qui présente le rapport moral. Il signale l'accroissement régulier de la Société, l'intérêt des diverses communications ou publications dues à ses membres. Accessoirement le Secrétaire général envisage la question du rétablissement éventuel des Congrès d'Histoire des religions dans ses rapports avec le développement de la Société Ernest Renan.

« Puisqu'aussi bien nous avons abordé le chapitre des moyens d'échange scientifique, qu'il me soit permis, en terminant ce rapport, de vous entretenir brièvement — à titre documentaire — d'un projet auquel la Société Ernest Renan, même au cas où elle n'entendrait pas prendre une part active à sa réalisation, ne peut refuser une attention sympathique. Beaucoup d'entre nos collègues connaissent, plusieurs pour y avoir participé, les Congrès d'Histoire des Religions, fondés en 1900 par mon regretté maître Jean Réville. La personnalité même du premier organisateur atteste dans quel esprit de rigoureuse impartialité scientifique avaient été créés ces Congrès. Le bureau de la première session, tenue à Paris en septembre 1920, réunissait les noms de MM. A. Réville, Alex. Bertrand, Michel Bréal, E. Guimet, Maspero, Oppert, Sénart. Ce bureau, dont les secrétaires étaient MM. L. Marillier, Jean Réville, Philippe Berger et notre collègue M. Toutain, ne se tint pas dans l'inaction de l'honorariat. Ceux qui ont assisté au Congrès de 1900 se souviennent de ces belles séances où les maîtres dont j'ai cité les noms donnèrent une féconde impulsion à l'œuvre naissante, lui imprimèrent la marque énergique de leur méthode. En vue des sessions futures, un premier Comité international était en même temps constitué et comprenait MM. Goblet d'Alviella, Estlin Carpenter, Goldziher, De Gubernatis, sous la présidence d'honneur de MM. Max Müller et Tiele.



« Le second congrès se tint à Bâle, en 1904, et les représentants de l'école allemande d'histoire des religions, avec à leur tête Usener et Albert Dieterich, y vinrent en grand nombre. En 1908, eut lieu la troisième session, patronnée et reçue par l'Université d'Oxford. Les séances qui s'ouvrirent sous la présidence de sir Alfred Lyall et de l'illustre doyen des études d'anthropologie en Angleterre, Edw. Tylor, eurent un éclat qui rappela celui du Congrès de Paris en 1900. Leyde nous donna, quatre ans après, la plus cordiale hospitalité. Des maîtres éminents, les Kern, les Chantepie de la Saussaye mirent leur zèle toujours jeune à l'organisation de nos travaux dans cette vieille cité savante et recueillie. Le Comité international était à ce moment constitué d'une façon permanente. Nous avions l'honneur, M. Toutain et moi, d'y représenter l'élément français.

« Nos collègues MM. Dussaud, Hackin, Masson-Oursel, Moret, Picavet, Rébelliau, Salomon et Théodore Reinach, Toutain, John Viénot, Cumont, Goblet d'Alviella, Lucien Gautier, Édouard Montet avaient pris part, pour le plus grand bénéfice de nos disciplines, à une ou plusieurs de ces réunions, nombre d'entre eux comme présidents ou secrétaires de sections.

« La guerre, est-il besoin de le dire, a dissous le Comité des Congrès d'histoire des religions, et s'il se reforme, ce sera dans des conditions assez différentes, créées par la situation internationale actuelle et surtout par des souvenirs encore tout récents. Si après huit ans l'idée de ces congrès est reprise, il est certain que la réalisation en sera quelque peu retardée par des difficultés considérables. Même dans le monde savant interallié ou neutre, ni les groupes ni les individus n'ont encore repris les contacts et les fructueux échanges d'avant la guerre. La renaissance des Congrès d'histoire des Religions nous paraît souhaitable et possible; mais nous n'en sommes qu'à la période d'études. J'ajoute toutefois qu'à l'étranger plusieurs maîtres pressentis, notamment MM. Frazer et Goblet d'Alviella, ont accueilli favorablement le principe de cette réorganisation et c'est déjà là un précieux augure de réussite morale.

« Je ne prolongerai pas cette note additionnelle à mon rapport. Elle ne m'a pas semblé devoir lui être trop étrangère. L'œuvre dont je viens de vous entretenir brièvement est une œuvre de science désintéressée; elle a pris son origine dans l'école française d'histoire religieuse; elle tend à rapprocher les esprits de bonne volonté; il m'a paru que ces raisons suffisaient pour que ce projet ne laissât pas indifférente la Société Ernest Renan ».

Après un échange d'observations, il apparaît à un certain nombre des membres de la Société qu'il ne peut être donné à cet égard de solution pratique, tout au moins dans les circonstances actuelles.

A propos de la bibliothèque de la Société dont le rapport moral souhaite la création prochaine, il est rappelé que les statuts en prévoient le dépôt au Musée Guimet.

L'assemblée générale procède ensuite à l'élection du Bureau pour l'année 1921-1922 et à l'élection du tiers du Comité renouvelable aux termes de l'article 5 des statuts.

Le Bureau est ainsi constitué pour le prochain exercice :

*Président* : M. Henri Cordier, membre de l'Institut, professeur à l'École des Langues orientales.

*Vice-Présidents* : M. Charles Guignebert, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

M. René Dussaud, conservateur-adjoint des Musées nationaux, professeur à l'École du Louvre, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

*Secrétaire général* : M. Paul Alphandéry, professeur à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

*Trésorier* : M. Frédéric Macler, professeur à l'École des Langues Orientales.

*Archiviste-bibliothécaire* : M. Gédéon Huet, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale.

*Secrétaire des Séances* : M. Jean Pommier, agrégé de l'Université.

Sur la proposition de M. Guignebert, M. Ed. Pottier, président sortant, est nommé à l'unanimité président d'honneur, M. Guignebert lui exprime, en outre, les vifs remerciements de la Société Ernest Renan pour le haut appui qu'il a donné à ses débuts.

Les membres sortants du Comité sont réélus. Est élu en outre membre du Comité, M. Franz Cumont, membre de l'Institut.

La séance est levée à 6 heures.

#### *Séance du 25 janvier 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Henri Cordier préside.

Présents : M<sup>es</sup> Lambert, Mélon, Wuilleumier ; M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Cordier, Pottier, Alphandéry, Choublier, Cumont, De Ridder, R. Dussaud, De Faye, H. Girard, P. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Lacroix, Lafaye, Lanson, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mazon, Moncel, Ort, Pommier, De Pulligny, Sidersky, Strauss, Toutain.

Lecture est donnée par le secrétaire des séances du procès-verbal de l'Assemblée générale du 27 décembre 1920, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante.

« Au début de l'année nouvelle, la Société Ernest Renan a renouvelé son bureau qu'elle a bien voulu m'appeler à présider. Ce grand honneur m'a été accordé sans aucun doute parce que je suis un de



ceux dont le nombre diminue chaque jour qui ont travaillé près du grand savant sous l'égide duquel nous nous réunissons. Mes relations avec M. Renan remontent à l'époque lointaine, où, bibliothécaire honoraire de la Société Royale Asiatique de Chang-Haï, j'établissais, sur la demande de M. Renan, l'échange de nos publications avec celles de la Société Asiatique. A mon retour en France en 1876, j'allai voir M. Renan dans son modeste appartement de la rue Vaneau, et depuis lors nos relations n'ont jamais été interrompues, J'ai conservé une gratitude particulière à M. Renan, alors secrétaire de la Société Asiatique, pour la manière si bienveillante dont il a parlé de mes premiers ouvrages dans ses Rapports annuels. Je le rencontrai aussi à ce Dîner Celtique, fondé par l'infortuné Narcisse Quellien, dont la Celtique embrassant le monde entier, renfermait aussi bien des Américains et des Nègres, que des Celtes plus ou moins authentiques.

« Je compte sur votre indulgence, Messieurs, pour me faciliter la tâche que je n'ai acceptée que parce que j'avais devant moi l'exemple de notre président sortant, mon excellent confrère et ami, M. Edmond Pottier. J'espère que cette année, nous verrons terminée la Bibliographie des travaux de M. Renan, et en ma qualité d'orientaliste, je m'occuperai tout particulièrement de la publication des Rapports annuels de la Société Asiatique qui sont plus spécialement de ma compétence. »

Le Président donne lecture d'une lettre adressée au Secrétaire général par Sir J. G. Frazer à l'occasion de sa nomination de membre d'honneur de la Société Ernest Renan. L'illustre professeur de Cambridge assure la Société du vif intérêt et de la chaleureuse sympathie avec lesquels il suivra ses travaux.

M. FRANZ CUMONT a la parole pour une communication sur *l'Immortalité astrale dans l'Antiquité*, dont un résumé suit :

Des croyances répandues chez beaucoup de peuples et notamment en Syrie et en Égypte mettent la survie des esprits des morts en relation avec les astres. Mais les Grecs, qui n'accordèrent à ceux-ci qu'une place secondaire et restreinte dans leur religion anthropomorphique, ne croyaient pas primitivement que les âmes montassent vers le ciel étoilé. La doctrine de l'immortalité astrale fut propagée dans le monde hellénique par les Pythagoriciens, qui s'inspirèrent probablement de la théologie sidérale du paganisme sémitique : l'âme était pour ces philosophes un principe igné descendu de l'éther et qui y remontait après le décès. Plus tard le stoïcisme et les mystères orientaux vulgarisèrent la

même conception fondamentale en lui prêtant des formes diverses. Il faut distinguer l'immortalité lunaire, solaire et stellaire.

La croyance la plus répandue chez les Pythagoriciens était que les esprits des bienheureux allaient habiter la lune. C'est là que se trouvaient pour eux les Champs Élysées où se réunissaient les héros. Posidonius était d'avis que les âmes, souffles ardents, vivaient non seulement sur la planète elle-même mais dans l'air pur qui l'environne. La fréquence du symbole du croissant sur les tombeaux, particulièrement en Afrique, montre combien était populaire l'idée d'une action de la déesse lunaire sur la destinée des morts.

La doctrine de l'immortalité solaire est le fruit des spéculations scientifiques des « Chaldéens ». Lorsque ces prêtres astronomes reconnurent le rôle primordial du soleil dans notre système cosmique, ils firent de ce dieu la raison directrice du monde, créatrice des raisons individuelles qui gouvernent le microcosme humain. En même temps que l'astre resplendissant dirige les révolutions des sphères célestes, il envoie les âmes dans les corps qu'il appelle à la vie, et après la mort il les reçoit dans son sein. Ses rayons ardents sont les véhicules de ces âmes dans leur ascension vers les hauteurs du ciel.

On concilia cette théorie avec la doctrine antérieurement admise en admettant que la lune recueillait l'ombre ou simulacre (εἰδωλον) qui sortait du cadavre, et le dissolvait, et qu'alors la raison (Νοῦς), ainsi clarifiée, montait vers le soleil.

Cette doctrine savante ne réussit jamais à éliminer la vieille idée que les esprits des morts se transportaient au milieu des étoiles. La multitude des points lumineux de la voie lactée était formée des âmes innombrables qui s'y pressaient. Le « catastérisme », la translation dans les astres divins, devient le sort bienheureux réservé non seulement aux héros du passé mais aux hommes éminents du présent. A la fin de l'antiquité, sous l'influence de l'astrologie et des mystères de Mithra, on crut généralement que les défunts montaient vers le ciel des étoiles fixes en traversant les sphères des planètes, auxquelles ils abandonnaient les qualités et les penchants qu'ils en avaient reçu en s'abaissant vers notre monde sublunaire.

Les théologiens s'attachèrent aussi à concilier cette immortalité stellaire avec l'immortalité luni-solaire. Ils enseignèrent que suivant leur degré de pureté, les âmes s'élevaient de plus en plus haut, passant de l'atmosphère aux cercles superposés des cieux pour atteindre enfin le Dieu qui siégeait au-delà des limites du monde. Cette doctrine, adoptée par Origène, devait, dans ses traits essentiels, se perpétuer à travers le moyen âge et Dante en donna dans son poème une expression magnifique.

Après une observation présentée par M. Ch. Guignebert, la séance est levée à 5 h. 30.



*Séance du 22 février 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : Mes Lambert, Mélon, Wuilleumier, M.<sup>l</sup>. Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Choublier, Danon, De Ridder, R. Dussaud, H. Girard, P. Girard, Y.-M. Goblet, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacroix, Lebègue, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Nicolardot, Ort. Pommier, Sidersky, Strauss.

Excusés : MM. Barrau-Dihigo, A. Cahen, Lods.

Lecture est donnée par le Secrétaire des séances du procès-verbal de la séance du 28 janvier 1921, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général tient à signaler les témoignages flatteurs de sympathie et d'estime qui parviennent à la Société Ernest Renan de la part de savants étrangers. Récemment, M. Antoine Guillard, professeur à l'École polytechnique de Zurich, qui vient de se faire recevoir membre de la Société, consacrait à notre groupe des articles des plus élogieux dans le *Neue Zürcher Zeitung* et dans le *Journal de Genève*, et M. Raphaël Petazzoni, professeur à l'Université de Bologne, a fait mention du nom et de l'objet de la Société Ernest Renan dans la préface de son livre : *La Religion de Zoroastre dans l'histoire religieuse de l'Iran*.

M. D. SIDERSKY a la parole pour une communication dont le texte suit :

### **Le schisme des Caraïtes et ses conséquences littéraires.**

L'apparition de la secte des Caraïtes, fondée par Anan-ben-David en 790 après J.-C., fut une secousse violente pour le Judaïsme traditionnel. La nouvelle doctrine, rejetant entièrement la « loi orale » du Talmud, pour s'en tenir strictement à la « loi écrite », soit aux termes mêmes du texte biblique, jaillit de l'opposition contre le formalisme touffu des Rabbins babyloniens. Le même phénomène se produisit simultanément dans le monde musulman et au sein du Judaïsme. De même que les *Chiïtes*, les Caraïtes rejetèrent la tradition rabbinique, à laquelle les talmudistes attribuèrent un caractère sacré, comme les *Sunnites*, à la « Sunna », loi orale mahométane.

Représenté par ses partisans comme un saint, Anan était vilipendé par ses adversaires. Ceux-ci lui reconnaissaient cependant un certain savoir talmudique et, de fait, il imitait parfaitement le style du Talmud.

On ne connaît rien de certain sur l'origine même du schisme, que la légende fait dériver d'une querelle de famille. On sait seulement que les Autorités rabbiniques de cette époque, notamment les deux *Gaonim*, c'est-à-dire les Recteurs des Académies juives de *Soura* et *Pumbedetha* (Mésopotamie), avaient usé de leur influence auprès du Khalife pour agir contre le fondateur de la secte schismatique. Anan fut obligé de quitter sa patrie et de se rendre en Palestine; profondément irrité contre les *Gaonim*, il tourna sa colère contre le Talmud et les Talmudistes.

Désireux de ramener la vie religieuse à l'accomplissement des seuls préceptes bibliques, Anan accusa les Talmudistes d'avoir dénaturé le Judaïsme, en ajoutant des prescriptions à la Thora et aussi en retranchant des lois obligatoires pour tous les temps. Sa principale recommandation à ses disciples était « *d'étudier ardemment l'Écriture Sainte* ».

Anan exposa sa doctrine dans trois ouvrages dont on n'a retrouvé que quelques fragments, et l'on est ainsi privé d'informations précises sur le caractère primitif du caraïsme. On sait seulement que, loin de diminuer les obligations religieuses, le fondateur de la nouvelle secte en aggrava, au contraire, et remit en vigueur bien des lois tombées en désuétude; il fit même usage, malgré son hostilité envers le Talmud, des règles d'interprétation employées par les Rabbins pour déduire, comme ses adversaires, de nouvelles lois de la Bible. Ce furent surtout les lois sur les fêtes, la nourriture et le mariage, ainsi que le système du calendrier juif, qui subirent d'importantes modifications.

Anan se montra particulièrement rigoureux pour l'observation du repos sabbatique; il interdit, le samedi, d'administrer des remèdes à des malades gravement atteints; de pratiquer la circoncision; de sortir de sa maison dans une ville où les habitants juifs étaient mêlés aux habitants non-juifs; de goûter des aliments chauds; de tenir allumés du feu ou de la lumière. Il introduisit ainsi chez les Caraïtes l'habitude de rester dans l'obscurité le vendredi soir. Il aggrava aussi les lois alimentaires et ajouta de nouveaux cas à la classe des unions prohibées. Que signifiait alors, devant ces exagérations, l'abolition de quelques pratiques, telles que l'usage de mettre des phylactères, de célébrer les victoires des Asmonéens par des illuminations et quelques autres préceptes de ce genre? Dans son zèle à



combattre le Talmud, il composa un nouveau *Talmud plus sévère que le premier*. Sous son inspiration, la vie religieuse prit un caractère sombre, sans élévation et sans poésie. Comme de son temps les Juifs avaient encore, dans les pays musulmans, leur juridiction particulière, il étendit ses réformes au droit civil juif; il déclara que, contrairement au texte biblique, les fils et les filles devaient recevoir une part égale de l'héritage paternel; il dénia, par contre, au mari le droit d'hériter de sa femme.

Les partisans d'Anan prirent le nom d'*Ananites* (lequel nom fut remplacé plus tard par celui des *Caraïtes*) et ils donnèrent à leurs adversaires le sobriquet de *rabbanites*, ceux qui croient aux autorités rabbiniques. Ils étaient cependant inconséquents dans leur opposition au judaïsme traditionnel, en laissant subsister maintes pratiques qui, pas plus que d'autres, que leur maître avait dédaigneusement repoussées, n'étaient inscrites dans la Thora.

Le système religieux d'Anan ne tarda pas à subir de profondes modifications. Ses disciples mêmes commencèrent à s'écarter, sur un grand nombre de points, des vues de leur maître, et, de génération en génération, il s'introduisit de nouveaux changements dans la doctrine primitive. Pour défendre leurs nouvelles réformes contre leurs propres coreligionnaires, en même temps que contre les Rabbanites, les successeurs d'Anan durent demander leurs arguments au texte même de la Thora. Aussi, se livrèrent-ils avec ardeur à l'explication littérale de l'*Écriture*. C'est alors que la nouvelle secte prit le nom de *Caraïte* (du verbe hébreu « *Kara* », qui veut dire « lire »), nom conservé jusqu'à ce jour.

Avec *Nahavendi* (830), *Akbara* (850) et *Kirkizani* (932), le caraïsme subit une transformation graduelle, faisant disparaître presque entièrement la doctrine primitive enseignée par Anan. Toutefois, l'activité des principaux chefs caraïtes fut dépensée en polémiques stériles qu'ils dirigèrent, pendant deux siècles, contre leurs adversaires, les Rabbanites, de sorte que leur vie littéraire est restée figée dans une pétrifiante immobilité. En somme, le schisme caraïte n'a créé aucun nouveau système théologique, et la nouvelle secte ne s'est séparée du judaïsme traditionnel que par certains détails d'ordre purement rituel, conséquence d'une divergence d'interprétation de quelques passages bibliques.

Toutefois, les polémiques entre Caraïtes et Rabbanites concer-

nant l'interprétation du texte sacré avaient obligé les uns et les autres à s'appliquer à l'étude de la langue hébraïque. En effet, en scrutant le texte biblique, afin d'y découvrir la justification de leur propre thèse, rabbaniques et caraïtes se sont aperçus aussitôt de l'insuffisance de leurs connaissances hébraïques, dont l'étude méthodique devenait pour eux une nécessité impérieuse. C'est alors que R. *Saadia de Fayoum*, le célèbre *Gaon* de *Soura* et l'adversaire le plus acharné des Caraïtes, composa la *première grammaire* et le *premier lexique hébraïques*, en ouvrant ainsi une voie nouvelle qui fut suivie avec beaucoup de succès, aux siècles suivants, par toute une phalange d'hébraïsants remarquables, tels que *Juda ben Kareisch*, *Menahem ben Sarouk*, *Juda Hayyoug*, *Jona ben Ganah*, *Aben-Ezrah*, *David Kimhi*, et bien d'autres, dont le P. Morin avait dressé un catalogue de 38 noms (mentionnés tous par *Richard Simon* dans son *Histoire Critique du Vieux Testament*, livre I, chapitre xxx).

En même temps que les grammaires et les lexiques facilitaient l'étude de la langue des prophètes, la poésie hébraïque renaissait de ses cendres avec *Menahem ben Sarouk*, *Dounasch ben Labrat* (x<sup>e</sup> siècle) *Samuel Ha-Naguid*, *Salomon Ibn Gabirol* (xi<sup>e</sup> siècle), *Moïse Aben Ezrah*, *Juda Ha-Lévi* (xii<sup>e</sup> siècle) jusqu'à *Al-Harizi* (xiii<sup>e</sup> siècle). En dehors des belles compositions liturgiques, ces auteurs avaient composé de nombreux poèmes lyriques d'une remarquable richesse de style, rappelant souvent celui des Psaumes ou de certaines prophéties, et dont un intéressant *recueil* vient d'être édité, il y a quelques années, par *M.M. H. Brody et K. Albrecht*.

Cette renaissance de la langue hébraïque au x<sup>e</sup> siècle est bien la conséquence indirecte du schisme caraïte, créé par *Anan-ben-David*, et des polémiques échangées par ses disciples avec les défenseurs du judaïsme traditionnel. En effet, depuis la clôture du Canon biblique, l'hébreu ayant cessé d'être une langue vivante et, à partir du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. aucune œuvre littéraire n'ayant été produite, cette langue aurait été entièrement oubliée, si le schisme des Caraïtes n'avait donné l'impulsion aux études grammaticales et si les poètes de la période hispano-arabe n'avaient réussi d'insuffler l'esprit vivifiant dans ses os desséchés.

De petites causes produisent parfois de grands effets!



M. MACLER a la parole pour une communication sur les *Anciennes églises d'Arménie*. Cette lecture, dont le résumé suit, est accompagnée de nombreuses projections.

Après avoir signalé que l'archéologie de l'Arménie n'embrasse pas seulement les temps païens, mais que l'étude des monuments et des ruines de l'époque chrétienne constitue une des branches les plus importantes de l'archéologie, M. Macler rappelle les différentes recherches qui ont été faites dans ce domaine depuis le milieu du *xix<sup>e</sup>* siècle environ. Il évoque successivement les noms de Dubois de Montpéreux, de Brosset, de Victor Langlois, pour arriver aux contemporains qui, par la variété de leurs études, ont mis en pleine lumière l'intérêt et l'importance des anciennes églises de l'Arménie.

Celles-ci forment un bloc à part et un canton nettement délimité dans l'art chrétien de l'Orient.

Se référant aux travaux de ses devanciers et à l'étude des monuments, M. Macler distingue, dans l'état actuel de nos connaissances, trois types principaux dans ces vieilles églises, s'étageant sur une période allant du *vi<sup>e</sup>* au *xiii<sup>e</sup>* siècle de notre ère.

C'est d'abord le type de la *basilique*, représenté par les monuments de Tékôr et de Erérôuk ou Kizil-Koulé. Ce type rappelle celui de la basilique syrienne, telle qu'on la trouve à Tourmanin, à Kal'at Seman et ailleurs.

Le deuxième type est constitué par la *rotonde*, reposant sur une base circulaire ou polygonale. Les représentants classiques de ce genre architectural sont l'église, actuellement en ruines, de Zwarthnots ou Saint-Grégoire, sur la route allant d'Etchmiadzin à Erivan, l'église de Saint-Grégoire à Ani, et la chapelle de Saint-Grégoire des Aboughamrents, également à Ani.

Enfin, le troisième type, peut-être le plus fréquent en Arménie, est celui du *carré* ou du *rectangle presque carré*, flanqué ou non de quatre absides demi-circulaires, faisant saillie à l'extérieur. Les meilleurs témoins de ce type sont la cathédrale d'Etchmiadzin, la chapelle de Ripsimê près d'Etchmiadzin, l'église des Saints Apôtres à Ani, et la cathédrale d'Ani.

Un certain nombre de projections illustraient cette communication, permettant à l'auditoire de se familiariser plus aisément avec les représentants classiques de ces trois types architecturaux.

Diverses observations sont présentées par MM. Sidersky, Danon, Dussaud, Choublier, Guignebert.

La séance est levée à 5 heures 45.





# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-TROISIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>P. Saintyves.</i> L'origine de Barbe-Bleue . . . . .	1
<i>W. Deonna.</i> La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde . . . . .	32
<i>Th. Reinach.</i> Minucius Felix et Tertullien . . . . .	59
<i>J. Herber.</i> Tatouages marocains . . . . .	69
<i>M. Goguel.</i> Notes d'histoire évangélique. III. La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles . . . . .	122

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Bible du Centenaire : Les Psaumes (R. Dussaud).</i> . . . . .	84
<i>Coptic Version of the New Testament (The) (L. Delaporte).</i> . . . .	92
<i>Basset (H.) Essai sur la littérature des Berbères (R. Dussaud)</i> . . . .	213
<i>Basset (H.) Le culte des grottes au Maroc (R. Dussaud).</i> . . . .	213
<i>Beer (G.) Pesachim (Ostern) (Ad. Lods).</i> . . . . .	89
<i>Granet (M.) Fêtes et chansons anciennes de la Chine (P. Masson-Oursel).</i> . . . . .	96
<i>Granet (M.) La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale (P. Masson-Oursel)</i> . . . . .	98
<i>Holtzmann (O.) Der Tosephtatraktat Berakot (Ad Lods)</i> . . . . .	89
<i>Holtzmann (O.) Berakot (Gebet) (Ad. Lods).</i> . . . . .	89
<i>Houtin (A.) Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine (P. Alphandéry)</i> .	216
<i>Loisy (A.) Les Actes des Apôtres (R. Kreglinger)</i> . . . . .	202
<i>Renel Harris (J.) Origin and Meaning of Apple cults (J. Toutain)</i> . .	196

<i>Samné (D<sup>r</sup> G.)</i> . La Syrie ( <i>P. Macler</i> ) . . . . .	94
<i>Vallis (A.)</i> . To The Romans, a Commentary ( <i>H. Pernot</i> ) . . . . .	209
<i>Volz (P.)</i> . Der Geist Gottes im Alten Testament ( <i>Ad. Lods</i> ) . . . . .	200

## II. — Notices bibliographiques.

<i>Almanach catholique français pour 1921 (A. Houtin)</i> . . . . .	225
<i>Beaufreton (M.)</i> Anthologie franciscaine du Moyen-Age ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	222
<i>Bel (A.)</i> . Inscriptions arabes de Fès ( <i>P. Macler</i> ) . . . . .	103
<i>Giraud (abbé M.)</i> . Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	223
<i>Herwegen (I.)</i> . Taufe und Firmung nach dem römischen Missale ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	105
<i>Lietzmann (H.)</i> . Einführung in das römischen Brevier ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	105
<i>Mac Cabe (J.)</i> . A biographical Dictionary of Modern Rationalists ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	222
<i>Macler (P.)</i> . L'Évangile arménien ( <i>J. Ebersolt</i> ) . . . . .	102
<i>Maspero (H.)</i> . Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang ( <i>P. Masson- Oursel</i> ). . . . .	101
<i>Mortier (R. P.)</i> . Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique ( <i>P. Alphandéry</i> ). . . . .	104
<i>Papazian (V.)</i> . Santho ( <i>J. Ebersolt</i> ) . . . . .	102
<i>Péri (Noel)</i> . Etudes sur le drame lyrique japonais ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	100
<i>Récalde (J. de)</i> . Ecrits des curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	224
<i>Rodocanachi (E.)</i> . La réforme en Italie. II ( <i>P. Alphandéry</i> ) . . . . .	104
<i>Seure (G.)</i> . Archéologie thrace ( <i>J. Ebersolt</i> ) . . . . .	101
<i>Syria</i> . Revue d'Art oriental et d'Archéologie, tome I ( <i>L. Delaporte</i> ) . . . . .	220
<i>Smith (L. M.)</i> . The early History of the Monastery of Cluny ( <i>P. Alphan- déry</i> ) . . . . .	221
<i>Wall (O. A.)</i> . Sex and Sex Worship ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	100

## CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

*Nécrologie* : Max van Berchem, p. 106 ; Fr. Picavet, p. 226 ; A. de Rid-  
der, p. 229.

*Enseignement de l'Histoire des Religions* : Conférences du dimanche au  
Musée Guimet, p. 108.

*Publications récentes* : Revue d'histoire et de philosophie religieuses, p. 107 ;  
Gnosis, p. 108 ; Bulletin archéologique du Musée Guimet, p. 230.

*Généralités* : R. Dussaud, A propos de la méthode comparative p. 120.



*Religions de la Grèce et de Rome* : J. Toutain, sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'antiquité, p. 109; G. Glotz, *Les Fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, p. 229; F. Cumont, *L'immortalité astrale dans l'antiquité*, p. 237.

*Judaïsme* : D. Sidersky, *Le schisme des Caraïtes et ses conséquences littéraires*, p. 239.

*Christianisme du Moyen Age* : E. Mâle, *Etudes sur l'art de l'époque romane*, p. 231; Fr. Macler, *Les anciennes églises d'Arménie*, p. 243.

*Comptes-rendus des séances de la Société Ernest Renan*, p. 109, 232.

*Le Gérant : A. THÉBERT.*

---

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.













# PERIODICALS

## UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY BERKELEY

Return to desk from which borrowed.  
This book is DUE on the last date stamped below.

SEP 3 1948

APR 20 1970 14

*Return -*

APR 7 1970

SEP 27 1972 1

JAN 25 2003

REC'D LD SEP 16 '72 - P. 6

LD 21-100m-9,'47(A5702s16)476